

Ernst Bloch

ATEISMO NEL CRISTIANESIMO

Per la religione dell'Esodo e del Regno

«Chi vede me vede il Padre»



Una tesi radicale: "Il miglior cristiano è l'ateo". Una riflessione sull'importanza della religione che contiene in sé i desideri più profondi degli uomini. "Ateismo nel cristianesimo", una delle opere maggiori di Bloch, originariamente apparsa nel 1968, riunisce tutti i motivi (eretici, mistici, hassidici, apocalittici) sparsi nella sua produzione filosofica e li proietta sul fronte di una rivoluzione che realizzi l'"utopia concreta" e attraverso cui l'uomo ritrovi la "patria che a tutti brilla nell'infanzia e in cui nessuno ancora fu".



ERNST BLOCH

Ateismo nel cristianesimo

Per la religione dell'Esodo e del Regno
"Chi vede me vede il Padre"

Traduzione e cura di Francesco Cappellotti

Feltrinelli

Titolo dell'opera originale

ATHEISMUS IN CHRISTENTUM

ZUR RELIGION DES EXODUS UND DES REICHS

© 1968 (1970) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Traduzione dal tedesco di

FRANCESCO COPPELLOTTI

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione italiana nella collana "FISB" gennaio 1971

Prima edizione in "Campi del sapere" febbraio 1990

Prima edizione (ampliata) nell'"Universale Economica" - SAGGI
aprile 2005

Seconda edizione maggio 2008

ISBN 978-88-07-81850-9

Indice

Ernst Bloch: Il Terzo Evangelo e il suo Regno di Francesco Coppelotti

Il Geist der Utopie e l'ontologia di Ernst Bloch, - Il filo rosso nella Bibbia, - Ernst Bloch e il marxismo-leninismo, - Utopia o Teologia?, - Rivoluzione come realizzazione della filosofia. Novum e Totum,

ATEISMO NEL CRISTIANESIMO

Prefazione

Girando l'angolo

Zitti e cheti

Contro il pungolo

Sguardo al linguaggio degli schiavi

I baffi di Hindenburg

La parola cammina di traverso

Scandalo e follia

Non più così servi

Dal gemere al mormorare

Di come si rifiuta e di coloro che sono male disincantati

Uscita priva di finezza,

Non è straordinario che la Bibbia ed il suo linguaggio parlino a tutti ed ovunque?

Ma: l'ultima lettera dei vescovi tedeschi. 1936 (A cordiale ricordo)

E dunque: Scrittura per chi?

Anche Prometeo è un mito

Non importa: andiamo oltre, verso l'alto

*Dal mormorio alla disputa
"Il Signore vuole abitare nella tenebra"*

Principi contrari nella Bibbia: Creazione ed Apocalisse ("Ed ecco, era molto buono" - "Ecco, io faccio tutto nuovo")

Sui molteplici significati del mitico, contro il mero residuo d'anima in Bultmann, e contro la disumanizzazione dell'Absconditum di Otto e Karl Barth occorre demitologizzare ogni mito, anche quello di Prometeo? Via da queste fole rigonfie, 11-11 bel salotto religioso di Bultmann, "uomo moderno", - Il gabinetto segreto di Barth e la roccaforte della trascendenza, - Il grido escatologico della Scrittura: come dai tempi di Albert Schweitzer esso fu notato e frenato,

Sul rapporto marxismo e religione

Non dimentichiamoci del prete, - Oppio del popolo, non ce ne hanno già servito abbastanza in tutte le salse?, - Prima di sedersi a tavola si lesse altrimenti ovvero: della mistica come movimento laico, del fuoco della guerra contadina, della semplificazione, - Fine della metafisica statica: concreta utopia,

Esame investigativo e critico della Bibbia: Il filo rosso e la liberazione della Scrittura dalla schiavitù della teocrazia

Esodo anche nella rappresentazione di Jahvè. Liberazione dalla teocrazia

Non più seguaci

Una parola inaudita di Gesù: partenza senza ritorno

Le più antiche immagini esplosive; prima considerazione sul serpente

L'immagine teocratica di Jahvè si spezza; prima considerazione sulla luce dell'Esodo (2 Mos. 13, 21)

Nazirei e profeti, Esodo di Jahvè verso un'etica ed universale provvidenza

Supplemento 1: del potersi esaminare da maggiorenni, -Supplemento

2: profezia passiva e profezia attiva (Cassandra, Isaia, l'esperimento Giona), buona volontà e paese del desiderio dell'anti-destino, -

Supplemento 3: perché il profeta poté essere ancora e sempre ascoltato come un nuovo Mosè, - Supplemento 4: "Io credo in Dio ma

rifiuto il suo mondo" (Ivan Karamazov); significato di questa tesi nei profeti,

Limite della pazienza: Giobbe ovvero l'Esodo non dentro ma fuori della stessa rappresentazione di Jahvè; intensità del messianismo

A) Giobbe denuncia, - B) Il Paziente o il Prometeo ebraico? Anche una volta scomparso Jahvè le questioni di Giobbe non sono risolte

Aut Caesar aut Christus

Com'è grande il nostro fermento

Mitezza e "luce del suo furore" (William Blake)

Gesù si insedia in Jahvè

Battista per colui che deve venire, - Buona novella come mossa contraria al timore di Dio. Gesù si insedia in Jahvè, - Illuminazione morale ed escatologica negli Evangelii,

Figlio dell'uomo come segno segreto di Cristo invece che Figlio di Dio; "Mistero del Regno"

Anche la grandezza del figlio dell'uomo svanisce; il Regno è "piccolo"

Il titolo Figlio dell'uomo è escatologico, il titolo più tardo Kyrios Christos solo culturale

Cristocentrismo senza residui secondo Giovanni , la "chiave dell'Evangelo"

Paolo, ovvero: la cosiddetta pazienza della croce di contro all'evocazione della resurrezione e della vita

Resurrezione, ascensione, ritorno: affermazione dei misteri del desiderio ad onta della morte espiatoria; proprio l'omousia rende il tribuno Gesù meno innocuo che mai

Seconda considerazione sul serpente; gli Ofiti

Seconda considerazione sulla luce dell'Esodo. Marcione, o l'annuncio di un Dio estraneo senza questo mondo

Aut logos aut kosmos?

Chiamare davanti alla porta

Orfeo o le Sirene

Esodo e consewazione del cosmo negli Stoici e nella Gnosi

Mito astrale e caduta babilonico-egiziana della vita terrestre e del cielo stellato nella Bibbia

Digressione sull'Arcadia e sull'Utopia

Digressione: l'alta coppia o la sizigia luna-sole nell'amore e nella sua utopia

Di nuovo Logosmythos ovvero uomo e spirito: Feuerbach, cur deus homo, mistica cristiana

*Ciò che è nostro cova sotto la cenere, - Feuerbach e l'"Antropologico,-
Straordinari incontri della critica antropologica con quella mistica, -
"Spirito libero", "Spirito forte" nell'obiettiva intenzione della mistica
cristiana*

*Ulteriore successione operata dal Logosmythos: festa di Pentecoste,
Veni creator spiritus, figura del regno senza natura*

*Gli antenati e lo scopo, - La tensione che si prepara tra inizio,
cammino, fine, - La festa di Pentecoste e la creazione, come
trasposizione al: Veni creator spiritus, - Deserto e vuoto dell'alfa
mundi. Né luna né sole nella "rivelazione" apocalittica; ovvero:
l'immagine del regno nella forma di Cristo,*

*Il terrestre mito astrale ritrovato come innegabile eredità nel Deus
sive Natura di Spinoza, nel pan-teismo. Nell'utopia "Regno" il
problema della natura coopera con la cristologia*

*Nessuna parallela, ma una logica singolarità: l'umano e il
materialismo irrompono insieme nella "divina trascendenza" e si
pongono al suo posto*

Fonti del coraggio di vivere

Non siamo paghi di come siamo

La direzione verso cui ci si può aprire

Il vero illuminismo non rende triviali né elimina la prospettiva

*Illuminismo ed ateismo non colpiscono il "satanico" nello stesso
contraccolpo dell'ipostasi Dio*

Fonti morali e finali del coraggio di vivere

Fonti del possibile coraggio di morte ovvero la partenza

Fame, "sogno di una cosa". "Dio della speranza", cosa per noi

Conclusione. Marx: eliminare l'alienazione

ERNST BLOCH: IL TERZO EVANGELO E IL SUO REGNO

"Noi abbiamo bisogno di una nuova estetica, di una nuova filosofia della religione, anche di una nuova etica. Un'etica senza profitto, un'estetica senza illusione, una dogmatica senza superstizione".

ERNST BLOCH,
"Ein Gespräch über ungeloste
Aufgaben der sozialistischen Theorie".

- Il "Geist der Utopie" e l'ontologia di Ernst Bloch.

«Ogni cosa ha la sua stella utopica nel sangue,» «Solo in noi brilla ancora la luce» (1): in queste parole tratte dal "Geist der Utopie" del 1918 si trova raccolta in nuce la tensione fondamentale ed originale del pensiero di Ernst Bloch (2). L'uomo è nel processo del mondo per accendere questa stella nelle cose e per farla brillare nella sua coscienza, che è la coscienza utopica del mondo. Tutto è in movimento nel mondo, nel processo del nostro fare, del nostro agire, del nostro pensare e del nostro compiere. Noi stessi siamo chiamati, noi stessi non sappiamo ancora quella verità e quella perfezione che in noi e nel mondo in processo si nasconde. Noi siamo ancora nei confronti di noi stessi «nella macchia gialla,» (3) nella tenebra dell'istante vissuto. Noi tendiamo «ad una patria in cui mai non si fu e che è tuttavia patria» (4).

Nel "Geist der Utopie" la filosofia sembra davvero rinascere in una ontologia del non-essere-ancora, del non-sapere-ancora, che prende il posto da Kant assegnato alla regina delle scienze, alla metafisica. Il nostro essere non coincide né con il mondo delle manifestazioni né con il mondo dei concetti della conoscenza: il nostro vero essere, il nostro «volto disvelato» non è ancora apparso, ma esso ci viene incontro dal futuro della identità, dal futuro del nostro passato, nel

giorno apocalittico, in quel «terzo testamento» che proietta la genesi dell'uomo non all'inizio ma alla fine (5). La nostra identità non si è ancora realizzata, ma essa si annuncia nel permanente trascendere che l'uomo opera nel suo mondo ed in se stesso: «Questo tendere verso una stella, una gioia, una verità contro l'empiria... è l'unica strada per trovare ancora verità; la questione che riguarda noi è l'unico problema, la risultante di tutti i problemi del mondo; e la comprensione di questo problema del sé e del noi in tutto, l'aprire le porte del ritorno lanciandosi attraverso il mondo è il problema di fondo ed ultimo della filosofia utopica» ("Geist der Utopie", 1923, p. 251) (6). La storia non è un processo insensato poiché attraverso le possibilità reali oggettive e la latenza del mondo si elabora il nostro volto definitivo; nell'arte, nella religione, nella filosofia brilla nascosta la luce della nostra identità che non si è mai oggettivata ma che per questo è più forte dello stesso essere annientante della morte. Noi non sappiamo ancora quello che siamo, noi non siamo ancora quello che saremo (7). Il nostro vero volto è a noi stessi nascosto ma noi non facciamo che tendere verso di esso, verso la «fine dell'oggetto nel soggetto liberato, fine del soggetto nell'oggetto non più alienato» (8).

- Il filo rosso nella Bibbia.

Questa tensione verso un soggetto liberato e un oggetto disalienato trova il suo luogo storico d'origine dentro alla tradizione biblica nel suo "filo rosso" non teocratico, ma apocalittico, e brilla anche nella storia delle grandi eresie e delle rivoluzioni. Proprio l'aver posto al centro della propria riflessione il concetto di filosofia utopica, cioè l'ontologia "des Noch-Nicht-Seins" (non-essere- ancora), permette a Ernst Bloch di leggere nella Bibbia ciò che le filosofie della non-Utopia non hanno potuto leggersi. Il concetto blochiano di Utopia si ricollega alla marxiana «critica della religione,» e non vi sarebbe stata in Marx critica dell'economia politica senza critica della religione (9). In profondo accordo con Marx, Ernst Bloch concepisce il trascendere come insito ontologicamente dentro alla materia,

poiché esso è la determinazione fondamentale della realtà. Ma, riprendendo e sviluppando la marxiana critica della religione, Ernst Bloch sostiene che questo trascendere ha un suo "locus classicus" nella religione e in particolare nella Bibbia e nella storia delle eresie cristiane di cui può svelare il segreto portando alla luce quello che egli suggestivamente chiama "der rote Faden", «il filo rosso.» La mediazione utopica non si contrappone rigidamente e negativamente a ciò che utopico non è ma si elabora dentro all'unica realtà storica. La Bibbia è un modello unico per questo: «La resurrezione di Cristo dai morti è senza analogia nella storia della religione, ma la trasformazione apocalittica del mondo in una realtà che ci è totalmente non presente non trova fuori della Bibbia nemmeno un'allusione» (10.) "Atheismus im Christentum" è proprio la dimostrazione di questa radicale novità della storia biblica che non si limita alla Bibbia stessa ma si trova raccolta in tutta la tradizione eretica dagli Ofiti ad Origene, a Gioacchino da Fiore, a Thomas Munzer, a Tomaso Campanella. In questa luce la storia biblica trova nel serpente la prima affermazione di quelle volontà di trascendere senza trascendenza che si scaglia contro il Dio Signore della teocrazia: «Eritis sicut deus, scientes bonum et malum» è l'uscita dell'uomo dal parco dei semplici animali come già aveva avvertito Hegel (11) (12). Così Caino ed il suo segno (13) dicono la verità contro i sacrifici di sangue di Abele, e sul monte Moria Dio "vede" il suo errore (14) e sostituisce Isacco con un montone rendendo nulla la fede canina di Abramo. E non v'è possibilità di conciliazione con i modelli della teodicea nell'invocazione che Giobbe fa del vendicatore di sangue contro la Signoria assoluta di Jahvè. Il Dio dell'Esodo, quello che si annuncia a Mosè «Io sarò quello che io sarò» (15) parla nella bocca dei profeti che gridano contro la teocrazia e si compie nel serpente per eccellenza: Gesù. E' in lui che il trascendere raggiunge veramente la sua espressione più compiuta, ponendosi contro la trascendenza proprio nelle parole ultime della Croce che sono dette contro il Dio dell'annientamento e della morte (16). Il regno di colui che si è chiamato figlio dell'uomo e si è identificato al Padre ponendosi al posto di Jahvè si compie nella promessa apocalittica di una Gerusalemme in cui il mondo sarà

come una «sposa ornata per il suo sposo» (17). Questa verità del figlio dell'uomo si pone nella Bibbia contro la teologia del sacrificio, della morte espiatoria, elaborata da Paolo, contro la Chiesa che ne fa il centro del suo culto e contro la Riforma protestante di Lutero e Calvino che è la affermazione più violenta del principio teocratico ed è quindi anti-eretica per eccellenza. Splende invece dagli Ofiti a Thomas Munzer e rinasce in una «critica della religione» che contro il Dio Signore ripropone il dilemma dell'"aut Caesar aut Christus". Il figlio dell'uomo è morto senza aver veduto il regno realizzato nella natura e nel cosmo come egli aveva con ogni certezza creduto. Ma il sogno del desiderio ha fatto di questa morte il massimo trionfo contro ogni teologia da Moloch del sacrificio espiatorio e della pazienza della croce (Lutero). Il figlio dell'uomo ha annunciato la verità dell'"homo absconditus" che non si è ancora mai oggettivato e che è il mistero più immediato del nostro essere uomini. La critica della religione è dunque nello stesso tempo la negazione radicale della trascendenza in un trascendere e l'affermazione del Regno in cui l'uomo riconoscerà il suo «volto disvelato.» E' questo l'autentico significato del "Cur Deus homo" e del chiasmo di Marx dei "Manoscritti economico-filosofici": «Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura.» Il regno della libertà, l'esodo dal regno della necessità sarà autentico e completo solo nella Patria dove l'uomo incontrerà veramente il suo vero volto e cosmo ed uomo saranno finalmente uniti.

- Ernst Bloch e il marxismo-leninismo.

Si comprende allora il destino dell'opera di Ernst Bloch, di questo filosofo della "docta spes", di questo concretissimo utopista che sa insieme disincantare ed incantare. Il modo con cui egli concepisce la dialettica soggetto-oggetto doveva portarlo alla rottura con la cosiddetta teoria del «rispecchiamento» così come essa si è andata formulando in Lenin e poi nel Diamat da Stalin fino al marxismo-leninismo dei nostri giorni. Tutti i tentativi (18) di un recupero di Ernst Bloch per una teoria del «rispecchiamento» sono macchinosi e

destinati in anticipo al fallimento poiché urtano contro il nocciolo stesso della sua teoria ontologica del non-essere-ancora, del futuro nello stesso passato. Non vi è rapporto del soggetto con il suo oggetto che non sia un trascendere e dove questo trascendere manca, come accade nella teoria del «rispecchiamento», non vi è più spazio per l'uomo e la sua speranza che vive nel "Totum" o non è. E non vi è più spazio per una relazione dialettica materialistica del soggetto e dell'oggetto. Essa viene sostituita da un totalitarismo che ha tutta la magia della falsa intuizione intellettuale e la brutalità dell'assolutismo del fattuale. Si comprende allora come tra Ernst Bloch e gli ideologi di Pankow non sia stato possibile giungere ad un compromesso, ma sia stata necessaria la rottura. E si comprende anche la diffidenza ed il silenzio che circonda l'opera di Ernst Bloch da parte di coloro che cercano di strappare Marx dal suo rapporto con Hegel e quindi non vedono più la necessità della critica della religione come passaggio obbligato alla critica dell'economia politica. Il superamento della dialettica hegeliana non avviene assolutizzando una scienza economica che prende il posto della filosofia, ma può avvenire soltanto filosoficamente, poiché la rivoluzione per Marx è la realizzazione della filosofia e solo così la soppressione dell'alienazione capitalistica» (18). Quello che si presenta come il marxismo più concreto è in realtà il meno concreto perché è privo di concreta utopia, è cioè privo di quella esperienza che è dialettica e di quella logica che non si può risolvere nel circolo della astrazione determinata che ritorna al concreto da cui era partita (20). Una concezione di questo tipo non è nemmeno in condizione di comprendere che nella critica dell'economia politica il «capitale» è una categoria, cioè un concetto filosofico. «Quale è dunque nella tesi 11 il tenore delle parole, che cosa è il suo apparente contrasto fra conoscere e modificare? Non v'è contrasto; la particella "aber" (ma) manca nell'originale di Marx (confer "Mega" I, 5, p. 535); altrettanto poco si trova un "aut-aut". Ed ai precedenti filosofi viene rimproverato o meglio viene fatto emergere in essi come loro limite di classe che essi hanno solo diversamente interpretato il mondo, non all'incirca che essi hanno filosofato. Ma l'interpretazione è affine alla contemplazione e segue da essa; conoscenza non-

contemplativa è quella che viene caratterizzata come nuova, come quella che porta veramente al trionfo. Tuttavia come bandiera della conoscenza, come la stessa bandiera, che Marx - certamente con l'azione e non col riposo contemplativo - ha posto nella sua opera principale di ricerca dotta. Quest'opera è genuina istruzione all'azione, tuttavia si chiama "Il Capitale" e non 'guida al successo' e anche 'propaganda dell'azione'; non è per nulla ricetta per un'azione eroica precipitosa "ante rem", ma sta dentro "in re", nella ricerca scrupolosa, nella ricerca filosofante della connessione della più difficile realtà» (21). - Utopia o Teologia?

Se la diffidenza e il silenzio hanno circondato Ernst Bloch da parte del marxismo positivista, da parte delle teologie cristiane la situazione si presenta più sfumata a seconda delle diverse correnti teologiche che con Ernst Bloch si misurano. Si va allora dalle posizioni di rifiuto netto a quelle che tentano di sfruttare alcuni elementi del pensiero di Ernst Bloch per vivificare la propria teologia priva di vita. L'interpretazione che Ernst Bloch dà del cristianesimo e della sua storia mette in questione secolari formulazioni polemiche e sposta radicalmente accenti teologici ed esegetici illuminando prospettive nuove e dirompenti. In Ernst Bloch la teologia esce veramente dal ghetto degli specialisti e si dimostra essere quello che sempre è stato: ciò che vi è di più immediato e di più mediato insieme nell'esperienza teoretica. Non v'è mai stata teologia senza la negazione di se stessa, senza l'ateismo. Jahvè e Prometeo, il Figlio di Dio e il figlio dell'uomo, si contendono l'uomo sino dal paradiso terrestre e la contesa non è in termini di vana polemica ma passa nella vita dell'uomo, nel suo rapporto con se stesso ed insieme con la società. E' nella società umana che nasce e prende forma il contrasto tra il principio teocratico della creazione e la visione apocalittica della patria e della scoperta che l'uomo fa del suo vero essere. La Bibbia ha in sé il principio utopico per eccellenza, ed insieme la sua negazione più radicale. E' su questo che i fronti si dividono, è qui che la religione suscita sempre la sua eresia, è qui che speranza e religione si oppongono nel modo più totale o si conciliano nell'armonia più piena. Ma allora appare come lo schema più corrente storicamente di eresia e ortodossia si vada

quasi capovolgendo, perlomeno nei termini in cui è pensato nella teologia cristiana a partire dalla Riforma protestante. E' nella luce nuova di un concetto di eresia portato finalmente nella sua vera dimensione che appare chiaramente la stretta entro cui la polemica cattolica e protestante da Lutero in poi si è mossa. Gesù è il figlio dell'uomo ed annuncia un Regno che nella sua prospettiva apocalittica avviene dentro la natura(22). E' nello spazio della terra che il vecchio ed il nuovo eone si scontrano. La comunità di coloro che seguono il figlio dell'uomo, in cui ogni rapporto servo-signore scompare, è il regno piantato dentro alla società ed alla storia umana. Il figlio dell'uomo realizza così la promessa del serpente «Eritis sicut deus, scientes bonum et malum» e compie l'invocazione del vendicatore del sangue fatta da Giobbe. Si vede allora come la riscoperta del motivo escatologico in Gesù e nella cristologia fatta dagli esegeti protestanti nel diciannovesimo e ventesimo secolo(23) finisca per essere reazionaria e non eretica nei confronti dell'affermazione rivoluzionaria implicita nell'ortodossia cristiana, quando nel suo concilio di Nicea (325) condannò la dottrina ariana ed affermò la dottrina di Atanasio della "omousia" con il Padre (24). Nell'affermazione della "omousia" è contenuto il "topos" più rivoluzionario che mai una parusia abbia avuto nella storia umana, il figlio dell'uomo pone se stesso in luogo della trascendenza: il movimento del trascendere si compie nella eliminazione della trascendenza e brilla nelle parole della Apocalisse: «E la città non ha bisogno di nessun sole e di nessuna luna che illumini; poiché la gloria di Dio l'illumina e la sua lampada è l'agnello» (Apoc. 21, 23). In questo modo viene rotta da Ernst Bloch una doppia tesi che appare sempre come scontata tra i teologi. La tesi del protestantesimo come eresia e come ritorno alle origini, e quella dell'esegesi del diciannovesimo e ventesimo secolo come esegesi rivoluzionaria ed eretica di contro alla esegesi allegorica e mistica della patristica cristiana e dell'epoca medioevale da Origene a maestro Eckhardt, ad Angelo Silesio che è stata riscoperta in questo secolo in alcuni studi fatti da cattolici come alternativa all'esegesi uscita dal protestantesimo liberale, dalla teologia dialettica e da Bultmann (25). Nella prospettiva di Ernst Bloch il

protestantesimo di Lutero e di Calvino rientra meno di tutti, meno dello stesso Papato, nell'ambito dell'eresia e del filo rosso, perché è l'affermazione più assoluta del principio teocratico e quindi dell'autorità. L'asserzione paolina del Messia che è tale in forza della croce e non suo malgrado, del sacrificio espiatorio e della conseguente obbedienza all'autorità come stabilita dal Dio Signore (26), viene portata in Lutero e Calvino alla sua esaltazione senza il contraccolpo paolino della resurrezione e della vita. Tra Lutero e Munzer non c'è possibilità alcuna di conciliazione, quasi fosse possibile parlare di una teologia di Lutero e di una prassi di Munzer da riunificare in una nuova chiesa (27). La rottura tra Lutero e Munzer è radicale proprio sul piano del pensiero: Lutero è l'anima di Nembrotte e Munzer è la riscoperta di che cosa significa il figlio dell'uomo. L'uno non poteva che annientare l'altro, oggi come ieri. L'esegesi protestante contemporanea riscopre nei lavori di Ernst Kasemann l'apocalittica e cerca di inquadrare in essa il Gesù storico, ma tale riscoperta resta nell'ambito del luteranesimo il quale riappare in tutta la sua radicalità sia in Bultmann che nell'ermeneutica di Gerhard Ebeling (28). Il fantasma di Thomas Munzer non è nemmeno evocato. Nell'esegesi allegorica e mistica, riscoperta ad esempio anche negli scritti del teologo cattolico Hans Urs Von Balthasar, la dimensione utopica non viene concepita nei termini di una trasfigurazione della terra nell'età dello Spirito, come era in Gioacchino da Fiore, ma l'utopia si identifica paradossalmente con la chiesa misticamente intesa. Così nel problema della "omousia" l'interpretazione di Hans Urs Von Balthasar nega che sia soltanto l'"homo absconditus" l'essere extraterritoriale alla morte poiché un tale "homo absconditus" si identificherebbe con un mito gnostico (29). Il che è un modo troppo rapido di risolvere il problema posto da Ernst Bloch, e di certo attraverso l'interpretazione di Ernst Bloch è meno che mai possibile ridurre la dialettica di Marx ad una dialettica puramente economica come Hans Urs Von Balthasar tenta di fare. Sembrerà un paradosso ma lo scontro più interessante tra Ernst Bloch e i teologi verte proprio sulla questione della "omousia" e sulle conseguenze rivoluzionarie in essa implicite.

- Rivoluzione come realizzazione della filosofia. Novum e Totum.

In Ernst Bloch vi è la speranza, fondata in un "homo absconditus", che si realizza non nella negazione del mondo ma in una sua concreta utopica trasformazione che comincia con la distruzione della formazione sociale capitalistica e tende all'identità, ponendosi sempre di nuovo in maniera radicale dentro ogni momento storico per il superamento a tutti i livelli della dialettica servo-signore, libertà contro "ordo sempiternus rerum". Pensare la fine come fondamento del mondo è un'eresia nella dialettica ma è porre le basi della rivoluzione. Anche Adorno vuole che la dialettica lavori alla sua fine, ma la via per lui non passa attraverso il trascendere senza trascendenza, poiché egli definisce l'utopia in termini puramente negativi: «Il nuovo come criptogramma è l'immagine del tramonto; solo attraverso la sua assoluta negatività l'arte pronuncia l'ineffabile, l'utopia»(30). Qui si separano le due vie e si pone allora il problema se Ernst Bloch sia soltanto uno strano compagno di strada della rivoluzione proletaria oppure se il pensiero di Ernst Bloch non nasconda qualcosa di più profondo e di più esplosivo. In un saggio molto importante del 1923 dedicato a Lukacs, Ernst Bloch, dopo aver detto che: «I Russi... agiscono filosoficamente ma pensano come i cani incolti» (Ernst Bloch parla qui di Lenin e compagni e non delle troike attuali), conclude: «Apparirà allora - dice Marx in una frase alla maniera di Malebranche volta al problema della conoscibilità degli oggetti - che il mondo possiede da lungo tempo il sogno di una cosa, di cui deve possedere soltanto la coscienza per possederla realmente. Questa frase, che è per il pensiero umano la massima forza costitutiva, è nello stesso tempo la massima responsabilità nei confronti del mondo, conferendo il compito del settimo giorno della creazione, e lega da ultimo ancora Lukacs alla metafisica del sogno dell'interpretazione cosmica, dell'evocazione di Dio. Qui risalta come reale l'attimo vissuto, il soggetto-noi in se stesso dal fiore della falsa coscienza realizzandosi in autoggettivazioni della sua vicinanza sempre più autentiche. In questo e in nessun altro segno il proletariato vincerà, la preistoria dell'umanità va verso la fine e l'esserci diventa finalmente reale»(31). Lukacs nella prima parte di

"Geschichte und Klassenbewusstsein", all'epoca della rivista «Kommunismus», cercò di fornire un fondamento filosofico al comunismo di sinistra in Europa (32). Ernst Bloch, che doveva scrivere nel 1930 «Nel "citoyen" si nascondeva il "bourgeois"; Dio ci faccia grazia di ciò che si nasconde nel compagno» (33), non ha voluto impegnarsi direttamente nella prassi politica rivoluzionaria della lotta di classe: ma sarebbe un errore anzi una mistificazione dedurne che dunque Ernst Bloch è un compagno di strada più o meno scomodo della rivoluzione. Ernst Bloch ha voluto lavorare alla formazione di una teoria che preparasse una rivoluzione diversa da tutte quelle che finora l'umanità ha vissuto. Il «sogno di una cosa», questa «eresia della dialettica», ritorna nella conclusione di "Atheismus im Christentum" ed è in questo segno, in nessun altro, che per Ernst Bloch il proletariato deve vincere. Si può comprendere allora quale rapporto intercorra tra il comunismo di Ernst Bloch, certo il più radicale che sia apparso finora, e il radicalismo di sinistra degli Anni Venti, così come il radicalismo dei nostri giorni "mutatis mutandis". Questo radicalismo è certamente ribelle e tendenzialmente eretico, ma si tratta ancora di una eresia non cosciente di se stessa e che non vede la genesi alla fine e il futuro nel cuore del passato. Ernst Bloch oggi come ieri vede come scopo della rivoluzione non solo «la non-economia» e «una vita che sorge al di là del lavoro reificato e della violenza» (34) (prospettiva che l'attuale movimento rivoluzionario è ben lontano dall'aver fatto propria), ma lancia uno sguardo nel futuro come «volto disvelato» dell'uomo, quindi essere come identità e rivelazione di quell'"homo absconditus" che è extraterritoriale alla morte (35). Naturalmente, come ha scritto Ernst Bloch una volta, «molto anche dei pensatori più significativi tramonta e non solo perché gli stupidi non potevano trovarci nessun diletto» (36). Evidentemente anche nel caso di Ernst Bloch non mancano «gli stupidi che non ci provano alcun diletto» e che trovano pretesto nelle lacune della sua opera per negarne il significato. A differenza di Lukacs Ernst Bloch non si è mai sottoposto ad alcuna autocritica, e nel suo periodo di insegnamento all'Università di Lipsia ha sempre espresso il suo pensiero nel modo più chiaro; anche le rarissime citazioni di Stalin che si possono

trovare nei libri pubblicati in quel periodo avevano già allora, viste in tutto il contesto, il sapore ironico del linguaggio dei fiori. In un certo senso, se la cricca di W. Ulbricht credeva di servirsi di Ernst Bloch, nessuno ha ancora dimostrato che non sia avvenuto il contrario. La parola del corruttore della gioventù della Germania Est (37), i cui discepoli furono incarcerati, attraverso le diverse vicende della sua esistenza così lunga conserva una purezza ineguagliabile; essa è ferma inflessibile gentile come l'angelo che viene dall'Oriente "Da poppa stava il celestial nocchiero, tal che pareva beato per iscripto; e più di cento spirti entro sediero. «In exitu Israel de Aegypto» cantavan tutti insieme ad una voce" struggente, come lo sguardo terribile del bambino che vede una volta per sempre la patria «che a tutti brilla nell'infanzia e in cui nessuno ancora fu.»

Torino, novembre 1970
Francesco Coppelotti

NOTE

N. 1. Citazioni dal "Geist der Utopie" di ERNST BLOCH, riportate da Margarete Susman nell'articolo "Geist der Utopie" apparso in «Frankfurter Zeitung» del 12-11-1919 ora pubblicato in "Ernst Bloch zu ehren", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965 p.p. 385-387.

N. 2. Sull'importanza del primo libro di ERNST BLOCH, "Geist der Utopie" nella filosofia tedesca contemporanea, si veda il riconoscimento di THEODOR W. ADORNO in "Henkel, Krug und fruhe Erfahrung", saggio contenuto in "Ernst Bloch zu ehren", cit. p. 11: «Il primo libro di Bloch, che porta in sé tutti i libri successivi, mi apparve come una rivolta totale contro il rifiuto che si prolunga nel pensiero fin dentro al suo carattere puramente formale. Questo motivo, che precede ogni contenuto teoretico, io me lo sono talmente appropriato, che posso ritenere di non aver mai scritto

nulla che non lo ricordasse in maniera latente o aperta.» Secondo l'esplicito riconoscimento di Adorno, nel "Geist der Utopie" si trova dunque il germe della "Negative Dialektik", recentemente apparsa in Italia presso l'editore Einaudi. (Scorretta è la traduzione di Carlo Alberto Donolo, il quale ad esempio traduce «der Begriff der Auferstehung gehort Geschopfen» [confer THEODOR W. ADORNO, "Negative Dialektik", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, p. 394] con «il concetto di resurrezione è proprio di creatori» [confer THEODOR W. ADORNO, "Dialettica negativa", traduzione di Carlo Alberto Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 365] invece che con «il concetto di resurrezione appartiene a creature,» trasformando così le "creature" in "creatori"!)

N. 3. "Ernst Bloch zu ehren", cit., p. 388.

N. 4. "Ernst Bloch zu ehren", cit. p. 388.

N. 5. Confer KARL MARX, "Texte zu Methode und Praxis", II, "Pariser Manuskripte 1844", Rowohlt, Munchen 1966, p.p. 75-76: «Questo comunismo... è l'enigma risolto della storia e si sa come questo scioglimento.» L'ontologia di Bloch rende esplicito ciò che in Marx è implicito.

N. 6. Citato da ERNST BLOCH nella "Tubinger Einleitung in die Philosophie", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, vol. 1, p. 113. Ho rifatto la traduzione di questo passo, e non ho seguito la scorretta traduzione contenuta nel volume "Ernst Bloch - Dialettica e Speranza", Vallecchi, Firenze 1967. In questa traduzione, ad esempio, la frase «ist der einzige Weg, noch Wahrheit zu finden» viene resa con «è l'unica via per cercare ancora verità» (ed. cit. p. 86) invece che con «è l'unica strada per trovare ("finden") ancora verità.» Sulla scorrettezza di questa traduzione e sul carattere ambiguo e mistificatorio di questa prima edizione italiana di scritti blochiani, si veda più avanti la nota 18.

N. 7. Confer ERNST BLOCH, "Spuren", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 32: «Infatti l'uomo è qualcosa che deve essere ancora trovato.»

N. 8. In "Tubinger Einleitung in die Philosophie", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, p. 112.

N. 9. Confer KARL MARX, "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", citato da ERNST BLOCH in "Atheismus im Christentum", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, p. 91: «La religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede alcuna vera realtà... La miseria religiosa è insieme l'"espressione" della reale miseria e la "protesta" contro di essa. La religione è il sospiro della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, come lo spirito di situazioni senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. L'eliminazione della religione come della felicità illusoria del popolo è la richiesta della sua reale felicità... La critica ha sfogliato i fiori immaginari sulla catena, non perché l'uomo porti la catena senza fantasia e senza consolazione, ma perché se ne liberi e colga quelli vivi... La critica della religione si conclude con la dottrina che l'uomo è la massima essenza per l'uomo, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere annientato, asservito, abbandonato, spregevole.» Sul rapporto fra critica della religione e critica dell'economia politica, si veda ancora "Atheismus im Christentum", ed. cit. p. 349: «...se non ci si fosse mai volti prima ad un esame della religione ed alla sua critica conseguente, la dottrina della alienazione e la critica della merce di Marx sarebbero difficilmente apparse.» Queste parole di Ernst Bloch possono servire a spiegare la totale decadenza e la perdita di ogni senso teoretico nei «marxisti» posteriori a Marx, i quali non avendo mai fatto "critica della religione", non sono più stati in grado non solo di continuare, ma nemmeno di comprendere la marxiana "critica dell'economia politica". A meno che non si voglia attribuire una qualsiasi serietà ai «manuali di economia marxista» dei vari Mandel, o ai variopinti «teorici» dell'imperialismo del tipo Sweezy e Baran, i quali ignorando la critica della religione hanno dimenticato persino il sottotitolo del Capitale: "Kritik der politischen Ökonomie".

N. 10. Confer "Das Prinzip Hoffnung", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959, p. 1504.

N. 11. Confer "La Sainte Bible", traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Les éditions du Cerf, Paris 1950, "La Genèse" 3, 5. Cito dall'edizione critica cattolica francese della

Bibbia, tenendo presente la situazione di un paese cattolico come l'Italia, e il fatto che questa è ritenuta l'edizione critica cattolica più attendibile.

N. 12. Citato da ERNST BLOCH, "Atheismus im Christentum", ed. cit. p. 237: «Il Paradiso è un parco dove solo animali e non gli uomini potevano restare.» HEGEL, "Werke" XI.

N. 13. Confer "La Sainte Bible", ed. cit., "La Genèse" 4, 13-14-15.

N. 14. Confer "La Sainte Bible", ed. cit., "La Genèse" 22, 14.

N. 15. Il lettore italiano si stupirà a questo punto, poiché tutte le edizioni della Bibbia traducono questa espressione con «lo sono colui che sono.» Confer "La Sainte Bible", ed. Cit., "Exode" 3, 14.

N. 16. "La Sainte Bible", ed. cit., "Evangile selon saint Matthieu" 27, 46; "Evangile selon Saint Marc" 15, 34.

N. 17. Confer "La Sainte Bible", ed. cit., "L'Apocalypse" 21, 2.

N. 18. Si veda ad esempio il saggio di H. H. HOLZ, "Il filosofo Ernst Bloch e la sua opera «Das Prinzip Hoffnung»", pubblicato nel volume "Dialettica e Speranza" citato alla nota 6, particolarmente la pagina XXXIV. Sul carattere di questa edizione italiana di scritti blochiani, osservo che è molto strano che questo libro stampato nel 1967 riproduca come introduzione il saggio di Holz stampato nel 1955, e che il profilo biografico di Ernst Bloch in copertina ignori semplicemente la sua fuga dalla Germania Est. Ho già fatto notare la scorrettezza della traduzione, opera collettiva di Arturo Massolo, Giancarlo Scorza, Carlo Ascheri, Ettore Brissa, Giuseppe Bevilacqua e infine Livio Sichirollo, come risulta da una nota introduttiva firmata L.S. Malgrado il contributo di tanti esperti questo comitato di traduzione è riuscito ad esempio a trasformare la frase «neue Verapparatchung des Daseins durch Burokratie und verdinglichten Betrieb» (confer "Tübinger Einleitung in die Philosophie", vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, p.p. 112-113) in «burocratizzazione dell'esistenza a mezzo di meccanismi reificati» (confer "Dialettica e Speranza", cit. p. 85), laddove il significato letterale è «nuova riduzione dell'esistenza a strumento dell'apparato (Verapparatchung des Daseins) attraverso la burocrazia e la direzione reificata dell'azienda (verdinglichten Betrieb).» Come si vede, i traduttori hanno eliminato l'aggettivo «neue» e il sostantivo

«Verapparatchung,» trasportando la parola «Burokratie» all'inizio della frase e trasformandola in «burocratizzazione.» Il significato mistificatorio in senso ideologico di questa falsificazione risulta evidente ove si ricordi che Bloch scrisse questo saggio nel 1951 e lo ripubblicò nel 1961 nella "Tübinger Einleitung in die Philosophie", appena fuggito dalla Germania Est, modificandone la parte finale in cui appunto è contenuta la frase citata. Ora i traduttori di "Dialectica e Speranza" dicono nella notizia bibliografica di seguire l'edizione del 1961. Per noi è chiaro che Bloch, dopo la sua fuga dalla Germania Est, ha diretto l'espressione «neue Verapparatchung» contro il regime di Ulbricht, e che la politica ha giocato un brutto scherzo alla filologia.

N. 19. Confer KARL MARX, "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", citato da ERNST BLOCH in "Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962, p. 418: «La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia.» Confer anche "Das Prinzip Hoffnung", p. 327, cit.

N. 20. Il libro "Il marxismo ed Hegel" di LUCIO COLLETTI (Laterza, Bari 1969) è una prova macroscopica del fatto che la rottura del rapporto Marx-Hegel si riduce ad eliminare "tout-court" l'utopia e dunque il comunismo dall'opera di Marx. Si veda quanto scrive il Colletti sulla scienza in polemica con Engels: «Senonché, non mancano seri e fondati motivi per dubitare che sia mai esistita veramente (all'infuori, s'intende, del 'materialismo dialettico' stesso) un'"altra" scienza diversa da quella che Engels ha criticato. La 'vecchia' scienza... 'raccoltiva' e metafisica, di cui egli qui parla, è - non dimentichiamolo - anche la scienza di Keplero, di Galilei, e di Newton. La scienza 'nuova' invece, che dovrebbe contrapporsi a quella, sembra per lo più, e a Engels per primo, solo una scienza... di là da venire» (p.p. 206-207). Certamente il comunismo non è una cosa di là da venire!?... per Lucio Colletti. Sempre contro Engels il Colletti scrive: «... Ciò che in fondo egli auspicava, era... come suona una sua espressione assai grave, l'avvento del momento in cui 'la filosofia compie una vendetta postuma contro la scienza'» (ibid. p. 207). Non discuto qui la tesi del Colletti che si riduce ad una banale

neopositivistica esaltazione della scienza contemporanea, ma rilevo che egli attribuisce in modo del tutto falso al solo Engels quella che è la posizione sulla scienza espressa ancora più rigorosamente da Marx. Poiché Colletti cita ripetute volte i "Manoscritti economico-filosofici", ritengo necessario fare alcune citazioni: «Le scienze della natura hanno sviluppato un'enorme attività e si sono appropriate di un materiale sempre crescente. La filosofia è frattanto rimasta ad esse estranea come esse sono rimaste estranee alla filosofia. L'unificazione momentanea era solo una fantastica illusione.» L'unificazione reale di scienze della natura e filosofia deve per Marx avvenire in una società non capitalistica, nel comunismo e dunque proprio in quella scienza «di là da venire» che suscita l'orrore del Colletti: «La storia stessa è una parte reale della storia della natura, del divenire della natura per l'uomo. La scienza della natura assumerà più tardi sotto di sé la scienza dell'uomo come la scienza dell'uomo assumerà sotto di sé la scienza della natura: vi sarà "una" scienza» (KARL MARX, "Texte zu Methode und Praxis", II, "Pariser Manuskripte 1844", Rowohlt, Munchen 1966, p.p. 83-84. Non seguo qui la traduzione dell'accademia dellavolpiana). Il Colletti può cadere in queste incomprensioni e anche letterali falsificazioni del pensiero di Marx perché non si rende conto che lo scandalo in Hegel non è la ragione che deve valere come realtà (la negazione di questa esigenza esclude "a limine" la possibilità di ogni filosofia, arte e religione e della stessa scienza, ed è questo uno degli aspetti caratteristici della barbarie capitalistica), ma il fatto che per Hegel la ragione è da sempre reale in una escatologia del presente da cui viene escluso ogni futuro e ogni possibilità reale-oggettiva di trasformazione del mondo. Ma anche così Hegel è superiore a coloro che negano l'esigenza della realizzazione della filosofia. Come Ernst Bloch dice con espressione potentemente sintetica: «Hegel negò il futuro, nessun futuro negherà Hegel» ("Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962, p. 12).

N. 21. "Das Prinzip Hoffnung", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959, p. 323. Confer anche TH. W. ADORNO, "Noten zur literatur", II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 150, "Blochs

Spuren": «Egli [Ernst Bloch, N.d.T.] non recita nemmeno l'abracadabra dell'unità di teoria e prassi. Alla questione 'si deve agire o pensare?' egli risponde: 'La filosofia, si dice, non fa uscire nessun cane da dietro la stufa. Tuttavia, come Hegel osserva, questo non è nemmeno il suo compito. E poi la filosofia potrebbe anche sussistere senza questo compito, ma questo compito non può sussistere senza la filosofia. Il pensiero crea anche in primo luogo il mondo nel quale esso può essere trasformato e non solo abborracciato'.» Non si potrebbe dare una più dura risposta al materialismo volgare affinché esso impari che cosa sia la reale umanità, che lascia al pensiero il suo, mentre in ogni luogo esso viene ridotto ad "ancilla" dell'agire. Tale umanità permette ancora oggi ciò che Benjamin disse una volta di Bloch: 'Egli può riscaldarsi nei suoi pensieri'.»

N. 22. Confer "Atheismus im Christentum" p. 181. Sulla questione della Apocalittica e dei suoi rapporti con la teologia cristiana primitiva che è al centro del dibattito tra gli esegeti del Nuovo Testamento e i teologi sistematici protestanti confer: ERNST KASEMANN, "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, Die Anfänge christlicher Theologie", in "Exegetische Versuche und Besinnungen", Vandenhoeck e Ruprecht, Gottingen 1965; RUDOLF BULTMANN, "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Apophoreta", Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag am 10. Dez. 1964 p.p. 64-69, Topelmann Berlin riportato in RUDOLF BULTMANN, "Exegetica", J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1967, p.p. 476-483; GERHARD EBELING, "Der Grund christlicher Theologie. Zum Aufsatz Ernst Kasemann über «Die Anfänge christlicher Theologie»", in "Wort und Glaube", J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1969. Di GERHARD EBELING confer in lingua italiana: "Dio e parola", Queriniana, Brescia 1969, trad. di Francesco Coppelotti.

N. 23. Confer tra i lavori più importanti: JOHANNES WEISS, "Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes", 1892; ALBERT SCHWEITZER, "Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", 1951; KARL BARTH, "Römerbrief", 1921; RUDOLF BULTMANN, "Jesus", 1926; H. D. WENDLAND, "Die Eschatologie des Reiches

Gottes bei Jesus", 1931; KARL LUDW. SCHMIDT, "Jesus Christus" (R.G.G., III, 110-151); MARTIN DIBELIUS, "Jesus" (Samml. Goschen, 1130) 1949; RUDOLF OTTO, "Reich Gottes und Menschensohn", 1954; E. STAUFFER, "Jesus, Gestalt und Geschichte", 1957; PAUL WERNLE, "Jesus", 1916; ADOLF SCHLATTER, "Die Geschichte des Christus", 1923, ERNST KASEMANN, "Exegetische Versuche und Besinnungen", Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 1965; JURGEN MOLTSMANN, "Theologie der Hoffnung", Kaiser Verlag, München 1964.

N. 24. Confer "Atheismus im Christentum" p.p. 230-231: «Invece di tutto ciò proprio una ortodossia - che al concilio di Nicea condannò la dottrina ariana e canonizzò la dottrina atanasiana dell'"omousia" con il padre - approvò per il Cristo il "topos" sunnominato, il più rivoluzionario che mai nessun fondatore e nessuna parusia pretesero per sé. E ciò sboccia inevitabilmente, se la categoria figlio dell'uomo entra a far parte dei misteri mitici ma anche mistici del desiderio e fa sì che l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto.

N. 25. Sulla riscoperta e riproposta dell'esegesi allegorico-mistica confer HENRI DE LUBAC S.J., "Histoire et Esprit", Aubier, Paris 1950; "Exégèse médiévale", 4 voll., Aubier, Paris 1959. Quest'opera prende in considerazione tutto l'arco della esegesi allegorica-mistica da Origene fino a Eckhardt ed Angelo Silesio occupandosi anche del problema dell'utopia nel capitolo su Gioacchino da Fiore. N. 26. "Epistola ai Romani" 13, 1: «Ognuno sia sottomesso all'autorità... chi si pone contro l'autorità si oppone all'ordine di Dio.»

N. 27. Una corrente del protestantesimo contemporaneo tenta di servirsi del pensiero di Ernst Bloch per darsi una dignità storica «rivoluzionaria» e per uscire dalla posizione della teologia luterana e calvinista del tutto identificate con la forma sociale capitalistica. Cito ad esempio dalla "Theologie der Hoffnung", di JURGEN MOLTSMANN, Kaiser Verlag, München 1966, la versione socialdemocratica di questa corrente: «Quegli eretici cristiani ed entusiasti che Bloch volentieri adduce nella tavola degli antenati del suo pensiero, come Marcione, Montano, Gioacchino da Fiore, Thomas Munzer, erano completamente encratiti, spregiatori del corpo e della terra. Essi conoscevano la speranza che innalza al di là

della terra e della morte, abbandona entusiasticamente la terra o la distrugge rivoluzionariamente. Ma essi non conoscevano l'amore, che assume il dolore della terra e la sofferenza dell'obbedienza nel corpo, poiché esso trova speranza per la terra e per il corpo» (op. cit. p. 330). Nella «obbedienza» e nel «dolore» sono chiari i segni del riformismo socialdemocratico tedesco e nello stesso tempo v'è una presenza evidente di elementi tradizionalmente teocratici ed antiapocalittici. Una versione umoristica della teologia moltmanniana che poteva apparire soltanto nella profonda provincia italiana, è rappresentata da alcuni tentativi messi in atto dai teologi della chiesa valdese: ad esempio nel n. 5 Aprile-Giugno 1970 di «Gioventù evangelica» intitolato "Thomas Munzer: teologo e rivoluzionario", si può leggere la frase seguente, che ha il sapore di una sanguinosa barzelletta: «Il problema - se ci è lecito concludere con una battuta dell'autore di questo numero - è di avere 'la testa di Lutero e il cuore di Munzer'...» Sulla chiesa valdese, la quale sta facendo goffe manovre per mistificare il pensiero rivoluzionario dell'utopista Ernst Bloch tentando così di integrare e superare con una sintesi impossibile Lutero-Munzer la nuova sinistra, ritengo a tutt'oggi esaustivo il giudizio di FRIEDRICH ENGELS in "La guerra dei contadini in Germania" (Ed. Riuniti, Roma 1949, p.p. 49-50): «L'eresia patriarcale dei Valdesi, analogamente alla insurrezione degli Svizzeri, possiamo lasciarla da parte, perché per forma e contenuto rappresenta un tentativo reazionario di opporsi al corso della storia ed ebbe solamente valore locale.»

N. 28. Confer ancora di GERHARD EBELING: "Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik", Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962; "Wort und Glaube", 2 voll., 1962-1969, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen, "Luther, Einführung in sein Denken", J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1964; RUDOLF BULTMANN, "Theologie des Neuen Testaments", J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1961; "Das Evangelium des Johannes", Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 1962. Sul dialogo Bultmann-Ebeling confer: GERHARD EBELING, "Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Hermeneutische

Untersuchungen zur Theologie" 1, J. C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1963.

N. 29. Confer HANS URS VON BALTHASAR, "Théologie de l'histoire", Plon, Paris 1960, p. 20; «Il tutto nel frammento», Jaca Book, Milano 1970, p.p. 240, 246-247; "Cordula-der Ernstfall", Johannes Verlag, Einsiedeln 1968. Hans Urs von Balthasar parlò di Ernst Bloch già nella sua prima grande opera dal titolo "Apokalypsis der deutsch'en Seele", 1937-1939: questa opera di Balthasar, che non è mai più stata ristampata, è attualmente introvabile. Sul protestantesimo e il cattolicesimo, ricordo anche il giudizio espresso da Marx nel "Capitale": «Se il monaco veneziano trovò nella decisione del destino che eternizza la miseria, l'autorizzazione all'esistenza della beneficenza cristiana, del celibato, dei chiostri e delle pie fondazioni, il prebendario protestante al contrario vi trova il pretesto per condannare le leggi in forza delle quali il povero possedeva un diritto a uno scarso soccorso pubblico» ("Das Kapital", Erster Band, Buch I, "Der Produktionsprozess des Kapitals", Dietz Verlag, Berlin 1960).

N. 30. Confer THEODOR W. ADORNNO, "Gesammelte Schriften" 7, "Ästhetische Theorie", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, p. 56. L'estetica di Adorno non è ancora stata tradotta in italiano.

N. 31. Confer ERNST BLOCH, "Philosophische Aufsätze", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, p.p. 598-621.

N. 32. Sul comunismo di sinistra negli Anni Venti confer: "Die Linke gegen die Parteiherrschaft" a cura di Kool, Freiburg im Breisgau 1970. Come è noto in Italia il comunismo di sinistra fu rappresentato da Amadeo Bordiga.

N. 33. Confer ERNST BLOCH, "Religion im Erbe", Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1967, p. 12.

N. 34. Confer "Philosophische Aufsätze, Problemen der Engelsschen Trennung von «Methode» und «System» bei Hegel", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 480. N. 35. Confer KARL MARX, "Texte zu Methode und Praxis" II, "Pariser Manuskripte 1844", p.p. 86, 167: «Il comunismo è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo futuro ma il comunismo non è come tale lo scopo dello sviluppo umano, la forma definitiva dell'umana società»;

«Presupponi l'uomo come uomo e il suo rapporto con il mondo come umano, così tu puoi scambiare solo amore con amore, fiducia con fiducia.» Queste intuizioni di Marx vengono sviluppate da Bloch in tutto l'arco della sua opera.

N. 36. Confer "Philosophische Aufsätze", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 461.

N. 37. Gli amici più cari di Ernst Bloch ed i suoi studenti migliori furono arrestati: W. Harich fu condannato a 10 anni di prigione; G. Zehm a quattro, M. Hertwig a due anni.

DEDICATO AD ADOLF LOWE

"Pensare è varcare le frontiere".

"Il meglio della religione è che essa suscita eretici".

"Religione è re-ligio, legame all'indietro con un mitico Dio dell'origine, della creazione del mondo; perciò l'Esodo, la compresa professione dell'«Io sarò quello che io sarò,» del cristianesimo del figlio dell'uomo e dell'eschaton non è più religione".

Solo un ateo può essere un buon cristiano, solo un cristiano può essere un buon ateo.

"Decisivo: un trascendere senza trascendenza".

"Dies septimus nos ipsi erimus".

AGOSTINO.

PREFAZIONE

Guardiamo in primo luogo il nostro caso. Esso è tale che la maggior parte degli uomini si trova ad essere suddita e serva, ridotta a mero strumento. Ed è pur vero che non son sempre vili e deboli coloro che se ne stanno cheti a ungere e mandar fumo, fintanto che possono. Ma sempre rinasce, e tanto più nei giovani, quell'impulso inquieto e retto che occupa un posto così importante dentro di noi. Una strada diritta parte dalle origini, e tenta di liberarsi dai vecchiumi che ancor stentatamente sopravvivono, pesanti e nello stesso tempo senza pensieri. In luogo della tutela e della mancanza di scopo essa va in cerca di un vero sostegno che la vuota oppressione e il vuoto opprimente meno di tutto possono dare. Quanto ci ha preceduto e ciò che di esso è rimasto è sufficientemente malvagio, e coloro che là ci han condotto tacquero preferendo obbedire e desiderano poter fare solo questo. Così perlomeno il tedesco bravo e fedele non ha da aspettarsi nessun buono per nuovo sangue e nuova muffa. Gli sguardi verso l'alto si fanno di solito meno numerosi, ovunque un Io-Padre non è più gradito, e quelli di lassù non hanno più un così grande fascino. Oggi la nostra parte migliore indirizza la sua sensibilità contro i signori che stanno di sopra; il che comporta delle conseguenze anche per chi occupa la posizione più alta, al di là di tutto. Vani sono i rattoppi: la gonna umile si strappa come quella dei signori.

E' l'avanti che attira perché lo si può formare, non più il lassù. Esso giunge dal basso, è libero nei confronti della nostra storia e dispone in maniera libera e uguale per tutti. Questo andare avanti non è certo ancora possibile nell'"establishment" borghese e neppure in tutti quelli a metà zaristi e a metà socialisti, anche se ogni autorità divenuta repubblicana deve prestare il suo servizio delle labbra

davanti al popolo di cui "pro forma" si fa serva. Tutte le monarchie sono scomparse e le poche eccezioni si son fatte inoffensive; il vertice dell'autorità non è più legittimato dalla presenza di un signore celeste. Qui è soprattutto importante il fatto che per l'Io-Padre non risuoni più, neppure nell'istituzione dello stato, il glorioso kling-klang che le monarchie rivolsero verso il più alto dei cieli a beneficio dei loro sudditi, ricavandone un così grande vantaggio sia per il suo riflesso che per l'ideologia. Dove non vi sono troni terrestri, anche il trono celeste è privato della sua base sociale; ma proprio questa rendeva credibile agli schiavi abituali, se pur senza bisogni religiosi, la sua immagine speculare in cielo. Vera immagine speculare, con il sovrano che si riflette nell'altissimo ed insondabile consiglio, con lo squillante coro di lodi riflesso nella corte di angeli privi di volontà. E d'altra parte è indicativo che, se pensiamo alle loro sedi, non troviamo gran differenza tra l'altissimo Dio dei pagani e il Dio che la chiesa abitualmente ci propone, ferme restando le diversità di ordine morale; si possono colmare gli abissi col sangue, si possono nascondere le vette nella notte: restano lo splendore della gloria bizantina e l'altissimo sole, che significa monarchia. D'altro canto si aggiunge il fatto che dal punto di vista della scienza della natura (di cui si parla in tutto il mondo) l'universo stesso è divenuto già da quattro secoli una repubblica. Esso trova il suo significato, se mai lo trova, soltanto in se stesso, non certo nelle creazioni o nei disegni di un supremo signore celeste. In questo modo egli ha perduto il suo zenit, così alto ed inaccessibile in altri tempi; addirittura, nel migliore dei casi, si trova ad essere degradato a tappabuchi di spiegazioni empiriche ancora ignorate o insufficienti. Per gli studenti delle moderne scuole tecniche nessun fulmine, nessuna luce del giorno proviene più da Dio, così come nessuna peste, nessuna carestia, nessuna calamità bellica viene più interpretata come un flagello. Certo non ci si può limitare a gettare nella polvere quello che c'è di più sublime, come fanno gli alunni delle scuole tecniche, quando proprio questo viene offerto come surrogato della vecchia solida fede in Dio a quella sorta di esistenzialisti che sono le persone più sottilmente disincantate. Come surrogato questo ci ricorda a suo modo i semplici riempitivi,

interiori questa volta; ma come è basso il loro prezzo: è il prezzo della vergogna. A tale stretta assicella arriva strisciando chi, servo delle circostanze, ha perduto il suo cielo e non ha più il coraggio di tendere verso quello che gli sta davanti, chi dunque non possiede nessun mondo, tanto meno un mondo nuovo. Sì, il mondo borghese diviene tanto più estraneo alla fede quanto più numerosi sono i surrogati che esso cuoce al suo posto, all'insegna del «quieta non muovere.» In ogni caso la cosiddetta immagine del mondo moderno non rende certo facile ai suoi figli il continuare ad incensare senza pretesti.

L'accorta temerità avanza in maniera tipicamente borghese, soltanto non lo riconosce. E così, quando per l'uomo medio divenne faticoso il credere, anzi per lo più svanì del tutto, la nuova spinta venne dal marxismo. Il movimento operaio fece proprie non solo le azioni e i mezzi che prima appartenevano alla borghesia, ma anche tutte le sue aperte negazioni in materia di trono ed altare; e vi aggiunse un nuovo specifico illuminismo, possibilmente privo di ideologia. Infatti per la prima volta stava proprio nel suo interesse non velare più in nessun modo questo interesse, quanto essere libero da illusioni. Ottenne lo sguardo da "detective" non per ultimo a causa del permanente legame della chiesa con la classe dominante: in ogni caso di qui poteva venir fuori, a ben cercare, solo il sacerdote dei signori, null'altro che i vecchi auguri con il loro «ammiccare.» Non solo dunque affaristicamente: «si dice Bibbia e si pensa mussoline» ma soprattutto: «la religione deve essere mantenuta per il popolo,» nel senso più astutamente inutile a cui può essere ridotta la particolarmente strapazzata «pazienza della croce.» Ed a ciò si aggiunga la lusinga dell'aldilà, capace di tenere alla stanga così bene e così a lungo, non soltanto con il mero dominio delle anime ma anche, quando si sono spezzati tutti gli altri capestri, con l'illusione di un pagamento in contanti. Il "Mahagonny" di Brecht poté così far marciare nell'ultima scena due gruppi - due cuori e una sola anima - che portavano striscioni gli uni con la scritta: «per la giusta partizione dei beni sovraterreni,» gli altri: «per l'ingiusta partizione dei beni terreni.» Di qui viene allora la ricevuta di quietanza o la meritata soluzione del testo dell'Internazionale: «Nessuna essenza

più alta, nessun Dio, nessun Cesare, nessun tribuno vi salva.» Qui è manifesta l'intenzione di completare lo scioglimento del "Flauto magico", dove comunque si tratta in maniera ancor più generale di superstizione e dei suoi usufruttuari: «I raggi del sole cacciano la notte, annientano la fraudolenta potenza degli ipocriti.» In queste parole l'illuminismo borghese nel suo periodo di fioritura ha fatto così bene la sua parte che la vecchia fede, proprio quando vuol servire con le labbra, non può ormai quasi più mentire in maniera così solenne, non può più ammannire così tante fole. Solo nel marxismo si giunse all'interesse interessato alla analisi, quell'ideologico sospettare di tutto che non voleva più permettere nessun velo ai signori precedenti. L'illuminismo dovette così andare fino in fondo nei confronti della religione; inevitabilmente non solo contro ogni vieta superstizione, ma purtroppo, in una volgarizzazione del marxismo, anche contro i tuoni dei profeti, anche contro quei cosiddetti piccoli esperimenti di mistica apocalittica,» che Kautsky stesso non gradiva molto in Thomas Munzer. Resta pur sempre il fatto che tutto ciò avviene a favore dei disagiati e degli oppressi in maniera sobria ed estremamente radicale (partendo cioè da radici economicamente causali), per distruggere i fantasmi più adatti agli scopi delle classi dominanti. Il piacere di pescare nel torbido e nell'aldilà fu distrutto coll'aiuto dell'immanenza; il materialismo, diceva Engels, è la spiegazione del mondo a partire da se stesso. E tutti i pretesi cieli superni con il loro dio per signore venivano relegati, non solo dal punto di vista della scienza della natura ma anche da quello della critica ideologica, "ad acta" di quell'umana preistoria che fino ad oggi perdura, poiché legittimavano e santificavano il rapporto signore-servo, l'eteronomia sociale in tutto il mondo. Il sovversivo dice dunque la sua ultima parola contro ogni realtà eteronoma e quindi contro la sua illusione più sfruttabile, la teocrazia (del tutto dall'alto). Di conseguenza il ruolo, come il "topos" di ogni religione apparve a molti completamente esaurito, nella convinzione che non vi fosse in essa alcun rosso; ed il suo ultravioletto appare al rosso (come del resto ogni ultravioletto) pienamente negativo. Così il cerchio si sarebbe chiuso: nessun Io-Padre ci sarebbe più, ma in compenso repubblica

sulla terra come nel cosmo e l'uomo la più alta essenza dell'uomo, - ed il religioso sarebbe il contrario svelato di tutto ciò. In nessuna religione rimarrebbe qualcosa da denominare in altro modo, qualunque sia l'opinione di chi non è ancora ben libero dall'incantesimo e dai Tartufi dominanti; la sua verità sarebbe il suo completo tramonto.

Lo strano è ora che non si getti via con l'acqua del bagno anche il bambino; e c'è pure qualcosa di più del fatto che il bambino resta nell'uomo e vuol giocare. Lo stesso Brecht, che odiava fino alla nausea le nebbie pretine, rispose alla domanda su quale fosse la sua lettura più cara: «Loro rideranno, la Bibbia.» L'affermazione apparve tanto insolente quanto sorprendente, ma sorprendente, è ovvio, solo per quel tipo di persone colte che non è capace di diventare tutti gli uomini e che scambia il buono con il cattivo illuminismo. Qualcosa di simile ai canti di Brecht e della ragazza Giovanna e del corale della valle, risonante di desolazioni, non può certo intendere quelle pagine della Bibbia che addormentano o cantano ninne nanne al popolo, il gran tanghero. Non intende certamente le molte favolette che non si distinguono in maniera essenziale dalla cicogna che porta i bambini o dalla manna che cade dal cielo, ancora legate alla storia della resurrezione di cui narrano (insieme al sepolcro vuoto) come di un fatto francamente positivistic. Invece di raccontarla come un puro mistero del desiderio solo da sé colmato, dell'ampliarsi del figlio dell'uomo che scaturisce unicamente da noi stessi; "non omnis confundar". Questo, è evidente, non comporta alcuna celeste trascendenza; che non si potrebbe comunque giustificare di fronte ai molti Golgota che sono nel mondo se fosse del tutto priva di resurrezione. Non abbiamo infatti ormai compreso che la trascendenza non esiste affatto, se non come immagine speculare spostata (e quindi per nulla seducente) e che non dobbiamo porre in essa, ancora una volta, un "ens realissimum"? Anche Zeus dopo aver inchiodato Prometeo alla rupe si installò nel trono di Dio, perché Dio nella trascendenza; tutta la sfera dell'altezza che inchioda e che punisce in maniera farisaica anche quando fa grazia fronteggia nel mondo pagano il vero elemento che separa la Bibbia, e cioè il momento antifaraonico e cristocentrico contro il servaggio degli

idoli. A parte ciò molto spazio è certo concesso ai signori della gerarchia ecclesiastica nel testo biblico, redatto dai sacerdoti e così trasmesso: in esso - in seguito al servizio dei signori contro il mormorare dei veri figli di Israele - la connessione, o meglio l'intersezione, tra religione pagana e biblica è sufficientemente ben rappresentata. Indicativi a questo riguardo sono anche solo i sacrifici, di cui nella Bibbia si legge ovunque, offerti da chi mendica steso bocconi ai piedi di uno strapotente che è tanto più trascendente in quanto è solo a regnare, alla maniera enoteistica prima, monoteistica poi. Ecco gli altari spruzzati di sangue, coperti da animali che son quasi un surrogato degli antichi sacrifici a Moloch, ed ecco la colonna eretta da chi esalta, ma in alto, perfino più indiscutibile come principio di quanto non lo sia nella maggior parte delle culture politeistiche. E "nonostante" questo, anzi addirittura proprio per questo, nella Bibbia la passione dominante è quella che si scaglia contro i signori con il loro Dio sacerdotale: qui sta l'appello alla rivolta. Col suo annuncio di guerra ai palazzi e di pace alle capanne, contro gli ornamenti degli altari e l'amara fame del povero. Così dice già il primo dei profeti Amos, anche di sé (Am. 5, 21 segg.): «lo odio e detesto le vostre feste, non mi piacciono le vostre solennità. Allontana da me il rumore dei tuoi canti, non voglio sentire il suono del tuo salterio...! Ascoltate questo voi che sulla terra opprimete il povero e volete corrompere i miserabili..., onde acquistare i poveri per denaro e i bisognosi per un paio di sandali»; in breve anche ciò è Bibbia. Altrimenti come avrebbe potuto diventare "Biblia pauperum" nel senso più acuto, durante la guerra dei contadini italiani, inglesi, francesi e tedeschi, durante l'insurrezione delle Cevenne, appena novant'anni prima della rivoluzione francese? Con Zeus, Jupiter, Marduk, Ptah e Vitzliputzli, Thomas Munzer non avrebbe certo suonato la musica che iniziò con l'uscita dall'Egitto e con un Gesù nient'affatto dolce. E Lutero il restauratore ben a ragione definì l'ultimo libro della Bibbia, l'"Apocalisse", come «sacco delle illusioni di tutti i caporali.» Tutto ciò era lontanissimo dal «crearsi un Signore donatore di grazia,» quanto dal predicare che «dolore, dolore, croce, croce spettano al cristiano,» quanto dal circondare di bravi santi un trono celeste.

Come se esso ci fosse da tempo immemorabile e non costituisse semplicemente l'immagine speculare dei troni terrestri, garante di un'autorità anche meno «giusta.» Con tutto ciò la Bibbia è meno che mai esaurita, anzi: lo stesso ateismo non danneggia in alcun modo l'inesaurito, al contrario. Anche se non per la gioia di coloro che si fermano alla parte esaurita della Bibbia (nel suo doppio significato), non per il guadagno del Faraone, a cui anche la Bibbia si oppone nella maniera più violenta, «senza fiori immaginari sulla catena.» Qui siamo lontani da ogni cattiva sintesi, ed è certamente tipico del secondo atto dell'illuminismo il voler rioccupare le regioni più vicine al «regno della libertà.» Poiché si è estremamente sensibili nei confronti dell'immaginario, come d'altronde del sovversivo, e di ciò che trascende quand'esso appunto non ha sopra di sé trascendenza. Un movimento ateo non banale poté leggere e leggerà la Bibbia così come una paradossale eresia biblica sotterranea lo può fare con il movimento ateo. A vantaggio di entrambi: per la profondità del primo («la banalità,» disse Isaak Babel, «è la controrivoluzione»), per la comprensione in senso attivo prometeico, ateo-utopico della umanizzazione. E ciò è più che mai evidente: senza quest'incontro la reale, buona torre di Babele si dividerà esattamente in due, sprofondando nella barbarie e nel nichilismo. E questa eventualità rimanga da noi lontana, anche se il bene non si trova certo solo nei dintorni, come dobbiamo riconoscere; e così anche quando si esperimenta non esiste alcuna banalità immediata che non si accompagni ad una lontana: il verso-dove e l'a-che-scopo del generale e sempre in uso nocciolo del tutto.

E' importante a questo proposito che non ci lasciamo ingannare per nulla. Il suo significato più profondo infatti non viene certo livellato al suolo senza fatica e senza pericolo, anche supponendo che questo sia piatto. In questi casi disincantare senza badare alle differenze ed ai presentimenti ma prendendo tutto in blocco giova solo agli oscurantisti ed a coloro che trovano sempre dei buoni nascondigli. Proprio questo accade quando si taccia di superstizione tutto quanto concerne il campo religioso tanto ricco di problemi, proprio quando la «stessa» Bibbia si riferisce all'uomo con parole così alte ed esplosive. Se si parte da questo principio vale la tesi: "pensare è

varcare le frontiere", che certo non possiamo pronunciare a proposito del semplice giacere e possedere. Ed ancora meno possiamo dirlo della semplice e fondamentalmente banalizzante risciacquatura (per essere esatti questo termine proviene da Lessing) che ha preso il posto del reale illuminismo così nominato dalla luce che sale. Lessing fu di certo un eretico, ben distante da quelli che vedono il mondo soltanto in due dimensioni e non conoscono lo "spero ut intelligam". Tanto che qui si impone la tesi che "la cosa migliore nella religione è il fatto di crear degli eretici", modo di essere da cui gli indifferenti e tutti coloro che scambiano Hegel con Haeckel sono senza alcun dubbio esclusi. E' quindi cosa urgentemente necessaria leggere la Bibbia "sub specie" di storia degli eretici continuamente operante, usando un metodo analitico ed uno sguardo investigatorio per mettere in luce il mormorio dei figli di Israele tanto noto quanto spesso e volentieri soppresso; il che appunto si tenterà di fare, insieme a molte altre cose, nelle pagine che seguiranno. Questa strada conduce, al di là di ogni servilismo, ideologia da signori e mitologia eteronoma, a quel tesoro della Bibbia che non è stato divorato dalla ruggine e dalla tignola e meno che mai dalla luce dell'illuminismo di Lessing e dalla parola: "aut Caesar aut Christus". Cosicché vale la tesi straordinariamente positiva, la parola d'ordine di ogni esodo dalla terra della schiavitù: "dove v'è speranza, ivi è anche religione"; di certo non vale l'inverso (dove è religione; ivi è anche speranza), a riguardo delle religioni dettate dal cielo e dall'autorità. Ma è proprio dalla umana speranza legata al "Novum" migliore, che nasce la critica più dura contro la "re-ligio" intesa nel suo significato etimologico di legame all'indietro come un mettere in ceppi repressivo e regressivo; e va contro chi è preposto là in alto in maniera ormai compiuta, e che è ben diverso da qualunque anticipazione scontenta ed autocreativa, dal trascendere senza trascendenza. Vi è un sufficiente sostegno nella invarianza di questo indirizzo che, pur essendo spesso frustrato, non desiste mai; certo molto più fermo di quello di Zeus, Giove, Marduk, Ptah, Moloch-Signore nelle sue ipostasi anche bibliche; alle quali d'altra parte fa riscontro, sempre nella Bibbia, il loro contrapposto sovversivo e antistatico (sorpresa, scandalo, follia solo per chi

perdura ad essere Teologo), in una storia che tante volte si fa da sola il contropelo. Secondo questo principio il Nuovo nella Bibbia si identifica nella più forte eresia dello stesso figlio dell'uomo che si pone in posizione messianica all'interno di ciò che un tempo aveva il nome di Dio. Fino a poter sostenere: "solo un ateo può essere un buon cristiano", ed anche: "solo un cristiano può essere un buon ateo"; come avrebbe potuto in altro modo il figlio dell'uomo dirsi identico a Dio? Il nome romano dato più tardi aveva la stessa precisione della croce romana: "atheoi" infatti vennero per la prima volta denominati i martiri cristiani alla corte di Nerone. Per i cristiani ormai sazi di superstizioni teocratiche ed affamati di ben altro l'importante è di poterlo comprendere in profondo. E lo è anche per gli atei che non si saziano per nulla delle "platitudes" e del vuoto no a tutte le antiche promesse che Dio, come un buono del tesoro, ha fatto, da quando, alle spalle di un illuminismo troppo dimezzato, incominciò a levarsi la troppo completa inconsistenza del nichilismo con il suo no. E con essa sorse anche la mancanza di fuoco di ogni «verso-dove,» «a- che-scopo,» nocciolo, "eschaton", significato, se commisurato sulla spalla del mondo umano ed extra-umano, già fredda, a quanto sicuramente si dice. La Scrittura è ricolma al contrario di «scotimenti contro i sostegni di questo mondo di morte»; di certo in maniera mitologica, ma purtuttavia rorida di ribellioni più tardi represses o falsificate, di sigle per valutare l'uomo e per umanizzarlo - contro il Faraone e contro l'ipostasi di un Signore, che le "Lamentazioni" di Geremia definiscono apertamente «nostro nemico,» e che fa scongiurare ad Isaia «un nuovo cielo, una nuova terra, affinché non ci si ricordi più della precedente.» Non troviamo forse qui proprio all'inizio, invano calunniato e mutato di senso per intervento ufficiale, l'episodio del serpente ed il grido ribelle mai ripagato «eritis sicut deus, scientes bonum et malum,» con il quale viene costruita la storia al difuori dei recinti del giardino dei semplici animali? E non è forse vero che per il Dio più tardo del rovelto non c'è alcun presente, mentre esiste un futuro che ci salva da esso, un «io sarò quello che io sarò» come dinamite per la supposta rappresentazione di Dio.) L'onda finale sovversiva ed escatologica è travolgente, con l'"exodus" intrapreso,

con il regno utopico nel tutto "Novum" della sponda, fino alla frase di Agostino: «Dies septimus nos ipsi erimus»; nel giorno settimo che non è ancora venuto noi saremo noi stessi nella nostra comunità come nella natura. E' cosa conforme al nostro tempo, o meglio alla profondità del nostro tempo, il fare della filosofia sui modelli lontani, su quelli più carichi di esplosivo che volano sopra le più vaste distese. La logica di questa trimillenaria puntuale apparenza sorge libera da Dio, entrando tutta nel senso della filosofia della religione. La parte immortale di Faust si innalza senza l'aiuto degli angeli, anzi ancor più leggera. Nelle parole della Bibbia questo si chiama il nostro volto- svelato, nella filosofia il diventare identici.

GIRANDO L'ANGOLO

- Zitti e cheti.

Qui un uomo entra dentro di sé, pensando che ciò lo migliori. Tuttavia - e nessuno lo nota - egli vi resta troppo a lungo. Non fa quindi che girare attorno a se stesso.

- Contro il pungolo.

Non è il pentirci che da solo ci rende più maggiorenni. Soprattutto se la coscienza che batte è ancora minorenni, e dunque ancor sempre sfruttabile, anche se in modo un po' diverso. La voce, che continua a giungere come sempre dall'esterno, dall'alto, «da colui che sta in cielo,» spesso è così suadente da metterci in sospetto. Tu devi tacere: lo scopo di questo richiamo rivolto verso il basso, esclusivamente verso il basso, di fronte a tante richieste che di qui si levano, viene messo a nudo ed è lo stesso del così ben velato e all'apparenza giusto comandamento: non desiderare i beni del tuo prossimo. Ovverosia: non desiderare che anche gli ebrei ritornino ad essere di nuovo uomini. Così si entra in se stessi o, il che è lo stesso, ci si trattiene fino a che un lo-Padre barattato non dice qualche altra cosa alla coscienza, che il più delle volte è solamente serva. Ma un pentimento che erompe sincero non può limitarsi a cambiare semplicemente "l'on dit" giudicante, vale a dire i signori a cui di volta in volta, di solito, corrisponde. Miglior cosa sarebbe per una vera coscienza ascoltare la voce di coloro che soffrono la miseria di tutti, per poterla eliminare togliendo di mezzo coloro che, lungi dal soffrirne, ci campano sopra. Il che richiede per lo più che si raggiunga la maggiore età ed esige che ci si serva non della propria umiltà ma del proprio intelletto. E questo, talora, trova molte più difficoltà ad esprimersi apertamente che non a raggiungere una posizione non falsa. Ed è così che spesso si ricorre allora al linguaggio dei fiori imposto dalla necessità, un linguaggio facile da capire ma ben più difficile da cogliere. Il buon soldato Sc'vèik è una figura di tutti i tempi e, fatto quanto mai notevole ed istruttivo, sulle sue labbra ritornano bibliche reminiscenze; infatti, non si può

mettere la museruola al bue che trebbia. Per quanto i mandriani pensino che per il loro bue una museruola interna ed esterna sia ben necessaria, tanto più se il bue non è più tale.

- Sguardo al linguaggio degli schiavi.

Chi obbedisce dice ciò che il signore vuol ascoltare: e anche questo è un linguaggio di schiavi, con il suo verme che s'arronciglia, con il suo cane che da sempre scodinzola. Ma, qual è, in tutto e per tutto servile e privo di sottintesi, non ha certo una forma che ci possa far riflettere, quando lo ritroviamo nel testo sotterraneo di cui andiamo in cerca. Ben più colpisce l'altro tipo di linguaggio di schiavi, quel linguaggio che, costituendo un pericolo per i signori, è costretto a mascherarsi quando si presenta al loro cospetto. Di esso, come pur si dovrebbe, non si sono mai indagate le caratteristiche, studiando accuratamente quella che è stata chiamata la storia delle sue forme; il che sarebbe veramente istruttivo anche dal punto di vista della critica biblica. Infatti, a differenza dei testi che solo in un secondo tempo furono modificati o interpolati da una mano che veniva dall'alto, esso assume spontaneamente la sua maschera piuttosto dal basso. Con l'espressione «linguaggio di schiavi,» che ci viene presumibilmente dalla Russia del secolo scorso, si intende l'arte di rendere irriconoscibile la propaganda agli occhi della polizia politica e soltanto a questi; le sue origini sono comunque assai più antiche, come ben si può comprendere, essendo la prima forma specifica in cui si tradussero i tentativi di straniamento (trasposizione): ricopre con una veste particolare le favole di Esopo come le "Lettres persanes" di Montesquieu, mascheratura persiana della Francia di Luigi Quindicesimo. Persino l'autore di un ritratto di Caligola ricorse al linguaggio di schiavi, e ad ogni lettore venne subito in mente e sulle labbra il nome di Hitler. Tale è dunque il buon linguaggio di schiavi, scaltrito nel cogliere il senso permesso, e la libertà mormora, con la sua voce nel mondo soggetto al potere costituito. Esso ha appunto dato l'avvio ad un nuovo modo di scrivere, alla lucida satira ed anche a qualcosa di differente che

anima il tipo Sc'veik, che rivela la sua sfottente ironia in epoche tanto diverse senza bisogno di ricorrere ad abili giri retorici e alle teorie dell'ironia. E su questo argomento non impareremo nulla dalla Bibbia, in cui si mormora tanto spesso e sempre dopo aver preso le proprie precauzioni. Tutte queste cose furono apprese non soltanto leggendo le pagine permesse, ma anche ascoltando le predicazioni dei preti della povera gente: dalla povera vedova il cui orcio d'olio non fu sempre riempito, fino ai preti di Baal e di Mammona nei quali si videro o si intesero i propri. L'ascoltatore a capo chino, è vero, ma non più prostrato, non pensò più di ridursi nella condizione di un qualunque Balaam che benediceva quando in realtà avrebbe dovuto maledire (4. Mos. 22): al contrario il linguaggio di schiavi si servì volentieri di questo intreccio per rovesciarlo, e cambiandone il senso, per resistere al pungolo del signore del momento proprio mediante l'atto della benedizione. Quando si parlava per mezzo di parabole si colpiva il sacco pensando all'asino, si lodavano i principi celebrandone a riprova le forche. L'arte di maledire benedicendo, quando venne meno l'oppressione che l'aveva ispirata, certamente non fu sempre compresa da coloro che le erano estranei; i "Viaggi di Gulliver", in cui erano state celate tante metafore, in seguito finì per essere preso addirittura come un libro per bambini, del tutto inoffensivo, "hors de concours", e legato al suo tempo: gli schiavi cambiano.

- I baffi di Hindenburg.

I poveri che non possono parlare ad alta voce sono costretti a farlo in disparte; mentre invece quei ricchi, che pur non avendo nulla vogliono tuttavia rappresentare qualcosa, agiscono sempre a voce spiegata, tanto più quando si dedicano alle pulizie. Estendendo, migliorando, talvolta anche falsificando tutto quanto hanno a disposizione e facendolo parere tutt'altro, essi lo ricoprono delle penne di un pavone che nel migliore dei casi non c'entra per nulla. Un esempio, se si vuole un po' sciocco ma pur sempre allegorico, lo abbiamo nei baffi di Hindenburg. Costui volendo essere baffuto ed

essendo troppo scarsa la forza pilifera nel suo labbro superiore, convogliò in quella zona una parte dei peli delle guance, spazzolandoli verso l'esterno per meglio ingannare. Ecco nato così un surrogato, qualcosa che certo non fu succhiato col latte materno, un abbellimento esterno che ricorre ad elementi estranei. E per liberarci di Hindenburg, dissolvendo nel contempo la patria tradizione in una rossa realtà un tempo antitetica, dobbiamo ricordare che il surrogato è utile solo quando sia vuota del tutto l'antica culla che certo è artistica, ma manca pur sempre di sogni e di visioni. Abbiamo così il vantaggio di illuminare e comprendere sinceramente, lasciando apparire le cose come sono, il giusto che si è fatto sciocco. E quando socialdemocratici e cristiani vogliono rendere di nuovo affascinante quel «più» perduto e con l'inganno gettato via con l'acqua del bagno, spesso non fanno null'altro che una concessione allo spirito e alla moda del tempo. In questo atteggiamento non rientra solo Bultmann nella sua Godesberg ma tutti quelli che con costanza sottolineano la necessità di un adattamento alla cosiddetta coscienza moderna, presa come moneta sonante. La loro demitologicizzazione in direzione del diavolo ha il solo risultato che non resta nient'altro se non la bandiera lilla e un «caratteristico» crepuscolo; un'intima luce incerta, dove non si sa più chi è l'ospite e chi il cameriere. Ma vi è anche un "up-to-date" preso in prestito assai più semplice e più lontano dall'origine: allora si va dai tentativi di portare il jazz nell'interno della chiesa fino alla forma più esteriore di accumulare devozioni, fino a giungere di nuovo al dolce Gesù che non morde e non costa nulla, alla moderna terra di nessuno, posta tra i fronti, in cui manca ogni fronte ed ogni affermazione. Anche in questo caso si prende dunque in prestito ciò che non è cresciuto sul proprio terreno, onde mistificare e sostituire la propria figura, e certo non con il solo scopo di attirare i pesci nelle reti miracolose di Pietro. Sarebbe invece del tutto diverso se ci si volgesse (come già è stato fatto) con occhi nuovi all'antica e caratteristica denuncia "propria" dei diseredati ignorati ed ingannati, entrando in un ambito che non riguarda solo i ricchi che non posseggono nulla; se ci si volgesse al fermento quasi sempre rosso, soprattutto là dove questo non ha ancora trionfato veramente e

dove quindi resta in attesa. Questa attesa non ha dietro di sé un'autentica fame dalle molte tonalità, ma anche poco pane da mangiare; non è vero che si esaurisca nella noia dei consumi: anzi non ha per nulla bisogno di essere rianimata. Una fame che non proviene soltanto dall'intimo, ma sempre di nuovo dal basso, dal non avere, e infine dal chiedersi l'«a-che-scopo» di tutto; una domanda, concediamolo pure, che è stata posta solo in senso religioso. Invece di gettare via in blocco questo «a-che-scopo,» privi come siamo del tutto di arco e di frecce vere e proprie, invece di dipingere e reintonacare «modernamente» i vecchi fondi di magazzino, sarebbe meglio tentare di nuovo di prestare ascolto anche a quel non-ancora biblico, che pure non viene meno; e distinguere soprattutto, aprendosi un cammino attraverso terreni incolti e giardini, con una fiaccola tra le mani, entrando poi nella Scrittura, senza rimanere in disparte ma ponendosi dalla parte di coloro che furono lasciati in disparte. Certamente non si va lontano con gli idoli di lassù, ma non si conclude nulla neppure con la remissiva pazienza della croce.

- La parola cammina di traverso.

Si gusta maggiormente ciò che è proibito. Questo è tanto più vero, quanto meno si ha fiducia in coloro che proibiscono e che hanno così un test per sapere che la loro lista nera non è gradita. Evidentemente vale il contrario nei riguardi di ciò che è troppo esaltato, poiché anche questo trae la sua origine da coloro che sono indicati come «quelli che stanno in alto.» Allora proprio l'esaltare diviene sospetto ed il suo sguardo, che non libera più e neppure consola, si fa meno vivo. Quante altre volte la Scrittura è servita sia per quelli che stanno in basso sia per quelli che stanno in alto; essa non sarebbe stata neppure tollerata se avesse soltanto guardato alla bocca del popolo. L'alta C [Christliche Demokratische Union] appartiene e non appartiene a quello che essa ha preteso di rappresentare. Il che è valido per tutte le cose dello stesso genere che vengono raccomandate - anzi addirittura predisposte - in

maniera autorevole. Dobbiamo sempre poter contare sui cespugli dove ci si è nascosti, dove ci si può nascondere, senza per questo fuggire. Altrimenti non sarebbe possibile stabilire con esattezza il cammino da seguire.

SCANDALO E FOLLIA

- Non più così servi.

Nessuno soffre volentieri di propria spontanea volontà, a meno che egli non soffra ma si rallegri servilmente della sofferenza ed egli giunga persino a godere dei colpi, come se fossero indispensabili per gonfiargli l'anima. Allora lo sguardo sofferente non rivela solo la riconciliazione, ma addirittura della riconoscenza. E proprio questa riconoscenza appare ipocrita. Duce, facci servi: questo grido e il modo come si esprime, hanno finito per diventare sospetti. Li ritroviamo anche altrove, e chi vi si è conformato senza mormorare non guarda con occhi nuovi, da nuovo nato, ma con lo sguardo del cane. Non vogliamo più sentire sul volto l'altissimo stivale, con le pretese che in tal modo, piuttosto che disonorati, si diventa anzi migliori. Quelli che sono realmente migliori lo considerano troppo pesante e al tempo stesso troppo stupido.

- Dal gemere al mormorare.

Uno sguardo come quello di cui si è detto non è più completamente pio. Oggi non ci si inginocchia davanti a ciò che un tempo tutti considerarono donato dall'Alto; gesti e sentimenti di questo tipo rinviano infatti ad un antico retaggio di schiavitù. Anche il bisogno ormai insegna a non più pregare poiché è troppo evidente che in massima parte esso è stato creato e imposto dai nostri simili. Frattanto è diventato abbastanza noto dove si trovano coloro che l'hanno prodotto e lo mantengono. E per quanto essi si vogliano dissimulare in una nuova maniera e rendersi ingegnosamente anonimi, tuttavia questo loro posto è conosciuto ed è molto terreno; una gran quantità di carne e sangue lo occupa, ben in mostra e quindi, se si vuole, del tutto disponibile, ma senza dubbio non sopra di noi; è fin troppo evidente che sta anche a noi, e solo a noi, di impedire questa situazione e di mutarla.

Tuttavia anche dove qualcosa si è mutato in bene, sono pochi quelli che conservano un atteggiamento sinceramente risoluto. Forse che si nutre ancora gratitudine per qualcosa che ci è stato concesso per

grazia, come se ci fosse stato cantato nella culla dai tempi dell'Eden sotto stormi cinguettanti di uccelli? Il pollo non beve sorso d'acqua senza alzare lo sguardo al cielo; ma il pollame umano, per quanto numeroso, non dà più a questa fîlastrocca puerile il valore di una vera parabola. Certamente, soprattutto se l'uomo non trova più alcun rimedio o se l'aria si fa irrespirabile, il ringraziamento per ciò che dà salvezza è lì pronto. Ma anche allora un dio sordo è diventato per i più meno che nulla; i messaggeri a cavallo del re giungono molto raramente, e d'altra parte i re non sono più in voga. Giacché
11 venir meno del vecchio sentimento si verifica anche dove esso è insufficientemente illuminato, o dove è affidato solo alle labbra. L'esperienza dell'Io-Padre è familiarmente conclusa e così la sua metafora, lassù in alto. Nella stragrande maggioranza degli stati non vi è più alcun trono, e non vi è più neppure la sua adeguata derivazione metaforica a riempire le lacune terrestri prodotte dal bisogno e da un'insufficiente spiegazione mediante una giunta sovraterrena; se non come semplici tappabuchi.

Ed è proprio la chiesa che ha tenuto troppo a lungo ed in pronto gli schiavi alla stanga; non soltanto secondo Lutero, ma secondo la stessa concezione paolina ogni autorità in quanto tale, e qualunque essa sia, proviene da Dio. E' ciò che, come è noto, è stato chiamato l'oppio del popolo, cosicché anche la coscienza dei gruppi migliori, qualora non li guidi un interesse del tutto diverso, proclama in tutta sincerità la fine di un'illusione. Il punto essenziale è questo, anzi soltanto questo: il soggiacere ad un incantesimo operato da maghi non troppo esperti è cosa più stupefacente dell'incantesimo stesso. Dopo essere stati tante volte battuti sia sul piano sociale sia su quello scientifico, succede che il capo è fuori giuoco e per Dio è giunta l'ora del taglio del bosco. Per la folta schiera degli impiegati assennati, i superiori e l'autorità in genere si trovano soltanto qui in basso; ciò basta loro per genuflettersi, e questa loro coscienza a metà disincantata si rivela molto più utile sia per l'ordinata vita di tutti i giorni sia per le modeste baldorie. E così quella nebbia a cui non si credeva più, nel momento del bisogno poté dileguarsi.

- Di come si rifiuta e di coloro che sono male disincantati.

Uscita priva di finezza

Affrancarsi da qualcosa significa anche staccarsene. Così dapprima subentra il vuoto, ma un vuoto pulito, in cui le cose accadono con sincerità. E nel momento successivo la mossa più importante è d'accertare «verso-dove» ed «a-che-scopo» ci si affranca. A questo punto non è meno importante chiederci, dopo aver sinceramente abbandonato ogni ipocrisia, se, così facendo, non abbiamo escluso anche qualcosa di genuino. Le cose si succedono rapidamente e spesso restano in superficie proprio come accade a chi, non essendosi del tutto liberato dall'incantesimo, porta con sé solo metà dell'intelletto. Ma forse la metà restante non è la migliore, in quanto fa discendere l'uomo dalle scimmie o scambia san Francesco (ammesso pure che ne abbia sentito parlare) con Tartufo. Una uscita totale appare allora troppo immediata e difettosa: e si lascia alle spalle un vuoto, che alla lunga non riesce più a restare pulito, come invero l'illuminismo aveva voluto. Ma l'illuminismo dimezzato non ce la fa a sostenere l'urto. Esso non diffonde più invero la vecchia ipocrisia, ma è pur sempre capace di istupidire anche se in maniera diversa dai preti: rende cioè insulsi - "corruptio optimi pessima" - ed in seguito, con il terribile surrogato di sangue e suolo, anche torbidamente pericolosi. E' molto semplice spiegare perché una giovane contadina di Lourdes, ottusa ed isterica, dichiara di aver visto Maria. Ma è anche molto semplice e addirittura grossolano il sottolineare che l'uomo sullo Sputnik non ha visto alcuna traccia del buon Dio. A questo livello persino l'uomo pio convenzionale può ribattere che egli sapeva già da prima che Dio è invisibile. Insomma, l'odierno falso illuminismo è degno compare dell'ipocrisia odierna, e se questa è robetta, quello è ciarpame: entrambi estranei al proprio oggetto. All'arido, stretto dire di no ad ogni costo, soprattutto a ciò che si è smesso, corrisponde così molto bene la trita e ritrita funzione delle labbra e viceversa; solo in apparenza essi si disturbano vicendevolmente. Tutto questo però non infirma per

nulla il fatto che in notevole misura l'uomo pensante, come tale, non fosse più da trattare alla stregua dei preti. Assai prima che lo schietto sentimento religioso si fosse arrugginito, assai prima dello stesso illuminismo, alcuni contadini diffondevano manifestini contro i pastori menzogneri, denunciando come essi avessero biecamente smerdato ed ingannato la povera gente. Era una protesta contro la contraffazione della parola della Scrittura al servizio degli oppressori e delle sanguisughe; e l'uomo che voleva diventare maggiorenne si presentò come chi non è più colpito sulla bocca. Ancora sconfitti i contadini lasciarono il posto ai cittadini razionali, nel cui illuminismo si nota l'indomito impegno a diventare maggiorenni. Nel diciottesimo secolo il rifiuto dei signori elargitori di terreni andò di pari passo con il rifiuto di un Olimpo nell'aldilà. Dal momento in cui il cittadino francese osò servirsi del proprio intelletto, non eliminò soltanto l'apparizione terrena del Signore che concede la grazia, ma al tempo stesso ridusse a spettro la sua rappresentazione sovraterrena. E' certo però che nella successiva epoca borghese i signori non furono per nulla aboliti; semplicemente ne giunsero dei nuovi, economicamente dipendenti, nella posizione servo-signore che poi sostanzialmente fu insuperabile. La religione dell'Altissimo e il vecchio mito della signoria dell'alto dovettero dunque venir conservati per il popolo, come accadde in quel cristianesimo divenuto religione di stato e senza dubbio non del tutto inadatto a questo compito, che sanzionò, o perlomeno giustificò, l'ingiusta partizione dei beni terreni e la giusta partizione di quelli sovraterreni.

La formula «siate consolati» fu adoperata per zittire ogni mormorio; la salvezza fu relegata luteranamente nella povera anima e nel suo Dio, papisticamente nell'aldilà. D'altra parte molto più tardi con i fascisti tedeschi, certamente non biblici, divenne chiaro come lo stesso neopaganesimo - sia con Haeckel e Bolsche, sia, dopo di loro, con «la selva è la mia chiesa» - men che mai eliminò la vera morale degli schiavi, la stampa dei signori. Una volta che il diritto del più forte insieme alla selezione naturale prese il posto della predicazione dell'amore, apparve che abolire ogni Bibbia non significa illuminismo, e che anzi è proprio allora che le fiamme di

Nerone divampano meglio. Ma anche prescindendo da questi frutti, l'illuminato filisteo della cultura ancora precedente ad Haeckel, a Bolsche e alla «selva come chiesa,» mostrò che non è soltanto la fede a rendere ciechi. "La verità sul chiostrume e sull'istupidimento del popolo", ed anche "Mosè o Darwin?" questi trattatelli di gente di mezza cultura (dunque disincantata solo a metà) non resero punto il cosiddetto libero pensatore di allora più brillante e più versatile. Resta soprattutto istruttivo il fatto che nel mondo diventato antibiblico si fece molto facilmente a meno del fuoco della festa del solstizio d'inverno, poiché questo tipo di festa non proviene da Jesse. Questa visione del mondo è priva di un saldo fondamento e non avverte nemmeno la realtà incorporea di una coscienza spirituale, per opporsi alla sacra fonte della forza tedesca, in particolare quando questa così chiaramente pensò di scaturire dall'Anticristo. Allora tale forza avrebbe trovato il suo compito molto più pesante se nello sfondo avesse visto non la grande Babele ma Francesco d'Assisi.

Allora avrebbe dovuto ignorare anche quella mondanità che fu utile ad un Franz Moor per teorizzare in modo dilettevole e sfrenato sempre e soltanto il tempo e lo spazio del lupo: eliminato ogni fine, ogni scopo, ogni senso. Sarebbe certamente infame attribuire anche solo genericamente effetti del genere al vecchio e autentico illuminismo, alla sua liberazione dall'oppressione e dall'ignoranza, alla sua uscita da un colpevole stato di minorità. Tuttavia una demistificazione completamente antireligiosa, e particolarmente anticristiana, non costituì una difesa né contro la corruzione di sortilegi che ignorarono i dieci comandamenti né contro la folgore vendicativa. E si deve anche aggiungere che fu la chiesa, la quale più di ogni altra cosa è lontana dall'illuminismo, a introdurre per prima nel mondo lo strumento per una più grande barbarie. Con i roghi dell'Inquisizione essa si è fatta promotrice di quella cremazione che pure proibisce ai credenti a motivo della resurrezione della carne; un principio di progresso dunque anche nel rogo delle streghe. Ma attenzione, ché se la chiesa non è tutta la Bibbia, questa rappresenta sempre la sua cattiva coscienza. Lo riconobbe Tolstoj che non invocò contro di essa Haeckel ma le frasi di Gesù. Dunque

l'illuminismo diventa più profondo quando non disprezza il sano (diciamo così) intelletto che tocca tutti gli uomini: quello della Scrittura. La quale è perciò - il che in ogni caso non è estraneo all'illuminismo - comprensibile e nello stesso tempo valida per tutti al di sopra della varietà dei popoli e al di là della lontananza dei tempi.

- Non è straordinario che la Bibbia ed il suo linguaggio parlino a tutti ed ovunque?

Perché dunque queste parole remote non annoiano mai? O meglio, esse annoiano sempre e soltanto quando se ne parla per sentito dire. Tuttavia non si è ancora abbastanza sottolineato il motivo per cui la Bibbia è stata così a lungo il libro più popolare. Almeno nei paesi protestanti essa ha per prima colonizzato gli abitanti in quanto lettori, assumendo in tal modo il valore di scrittura in senso assoluto; nessun altro libro ebbe edizioni tanto numerose attraverso i secoli, ed entrò così nella terra della gente che stava muta. Sia per il tipo di lettore sia per il fatto che quelle cronache giungevano tanto da lontano, non aveva grande importanza che esse fossero così spesso ricche di prospettive differenti e di contraddizioni; ciò ben si accordava con la varietà delle fonti da cui esse erano scaturite. La stessa parola figlio dell'uomo, pur così oscura, andò incontro al semplice lettore che vi si era immedesimato; egli pensava di comprendere qualcosa del genere più facilmente che non le strane parole dei circoli di cultura più elevati. Ciò che nella Scrittura tocca più da vicino non fu menomato dal fatto che le contrade di cui parla fossero per lo più inabitate o divenute inabitabili. E' là che ieri per la prima volta ci si interrogò su di noi, e la Bibbia ha in questo modo conservato popolarmente, come non è mai avvenuto altrove, il linguaggio come domanda, come richiamo. Essa è passata per tante epoche e tanti paesi, quasi le appartenessero, con Nembrotte in agguato dietro l'angolo, con Gesù come ospite. E tutto questo sempre mediato attraverso ciò che vi è di particolarmente indigeno nel linguaggio e nelle immagini bibliche, che ritornano a casa dalle

lontananze spaziali e sovraspaziali. Mai ci si appropriò in una maniera tanto profonda di qualcosa che fosse del tutto estraneo; questo è un esempio unico.

A quanta gente infatti la Scrittura parla come se fosse cresciuta con essa. E ciò non perché le sia stata insegnata nell'infanzia. Pollicino, Hansel e Gretel fanno la loro comparsa nel mondo infantile altrettanto presto e il nome di Barbarossa ci è stato ripetuto quanto quello di re Salomone, la cui immagine regale però, sebbene molto più lontana, è penetrata più tenacemente e profondamente nella fantasia, soprattutto in quella semplice. Lo stesso vale per tutte le altre narrazioni bibliche: ad esempio Rebecca al pozzo, «lo sono Giuseppe, vostro fratello,» il Cristo bambino nella stalla, si stagliano in maniera archetipa, in un racconto ricco di intuizioni lampeggianti. Socialmente parlando quest'ampio giaciglio si è formato soprattutto nell'ambiente per lo più plebeo e contadino, di cui la Scrittura racconta, e che è poi quello in cui essa si è sviluppata dopo l'avvento della proprietà fondiaria. C'è stata dunque una formazione diversa da quella della maggior parte delle scritture non bibliche che discendono dal mondo cavalleresco o sono sorte all'interno del mondo sacerdotale (com'è per Lao-Tse e per gli insegnamenti del Buddha che non si possono in ogni caso staccare dal paese d'origine). Il linguaggio stesso rivela radici contadine e democratiche; perciò Lutero tradusse il testo riuscendo a vedere come la gente articola le parole quando è a casa propria, come se il testo parlasse come essa e non solo trattasse di essa. E per le immagini delle situazioni avviene la stessa cosa: nelle vecchie pitture tedesche la stalla di Betlemme sta nella neve profonda con la stessa naturalezza con cui per i negri il Gesù bambino è nero ed in uno spiritual un Mosè negro può ben tuonare ai padroni degli schiavi: «let my people go.» Senza dubbio anche qui si stacca dal fondo un archetipo come nell'immagine di Rebecca al pozzo o nella scena del riconoscimento di Giuseppe da parte dei fratelli, un fondo compatto di immagini che non è limitato solo alla Bibbia. Qui si ha solo bisogno di essere riportati al ricordo dell'umanità originaria, come nella scena di Nausicaa nell'"Odissea", o al suo riconoscimento, come nell'incontro di Elettra ed Oreste in Sofocle. Ma nonostante

questa intonazione archetipa è possibile pensare che l'"Odissea" e Sofocle avrebbero potuto trovare il loro spazio vitale nella capanna più angusta senza l'ausilio di nessuna rielaborazione? Queste rielaborazioni, se private del tutto di «attualizzazioni,» come avviene nelle riprese archetipe del tipo "Anfitrione 38" di Giraudoux o del tipo "Orfeo" di Cocteau e nella realizzazione di Thomas Mann delle scene di Giuseppe (pur sempre letterariamente valide) sono superflue in rapporto a un testo originario così penetrante nella sua semplicità. E soffermiamoci ancora sulle altre scritture religiose: possiamo pensare, come abbiamo detto, che lo stesso libro di Lao Tse sul Tao, gli insegnamenti di Budda, ed anche il canto babilonico di Gilgamesh, siano tanto profondamente "tua fabula" quanto lo è la Bibbia? La Bibbia che una contadina legge nella sua capanna sull'Erz una sera d'inverno? Dove potremmo trovare mai una storia tanto antica di un piccolo popolo in terra straniera, alla quale è bastato solo di essere scritta per ottenere il dono dell'ubiquità, non solo in rapporto al contenuto ma anche alla forma? Nella Bibbia non si dovette, come è accaduto per gli antichi e i loro classici, stare a pensione; anzi se la Bibbia poté diventare ovunque la patria, è perché essa si trovava sempre meravigliosamente a casa propria. A questo proposito ecco ancora una testimonianza semplice ma appropriata che riguarda anche il linguaggio biblico, e non vale solo per la contadina dell'Erz, ma, per riprendere un esempio di Hebel, anche per «la notte insonne di una "gentildonna".» Invece di punire il servo e la serva dopo aver scoperto il loro figlio illegittimo, la gentildonna di Hebel parla immedesimandosi pienamente nel linguaggio biblico: «Io voglio ripagarvi della durezza che ho usato nei vostri confronti. Io voglio addolcire i vostri passati affanni. Io voglio ripagarvi della pietà che avete avuto per il vostro fanciullo.» Ed ora, con o senza gentildonna, Hebel è dalla parte dei suoi contadini che hanno compreso questo linguaggio lontano molto meglio di quanto non comprendano il libro di casa del loro signore: «Non pare di sentir parlare il buon Dio nei profeti e nei salmi? Un animo che è mosso al bene e si interessa dei miserabili e rialza i caduti, un tale animo richiama l'immagine di Dio e cade perciò anche nel suo linguaggio.» Non fu certamente nessuna nobildonna,

bensì i contadini rivoluzionari che trovarono nella Bibbia il loro libro fondamentale per il suo contenuto democratico e quindi anche per il suo linguaggio. E questo non tanto per le parole d'amore quanto, assai più urgentemente, per gli strali contro i vari Acab e Nembrotte («il forte cacciatore,» come diceva Munzer, «che per primo supera gli uomini con il mio e con il tuo»), e per l'esodo dalla schiavitù dell'Egitto. «Let my people go,» gridato a tutti gli oppressi, senza separazioni e differenza di popoli e di fede,» come disse di nuovo Thomas Munzer. Contro questa verità si oppone - e ciò rappresenta il momento negativo, l'altra verità sulla Bibbia, comunque necessaria per dare a questa la sua completezza - si oppone dunque il fatto che anche la chiesa dei signori e anche Lutero, il nemico dei contadini, si fondavano su una Bibbia a loro non lontana, su un'altra certamente, una Bibbia tuttavia in cui il mormorare non appare, eccetto che nell'episodio della banda di Core che viene annientata. «Dolore, dolore, croce, croce spetta al cristiano,» gridò Lutero in maniera altrettanto biblica con linguaggio biblico non senza il ricordo di Paolo, ai contadini ribelli; e poté farlo perché, diversamente, nella Scrittura, accanto al libro delle rivolte per le guerre dei contadini, non vi sarebbe la sempre nuova capacità di costruire all'altro polo una particolare ideologia da signori; una capacità che ha avuto realmente, con la celebrazione della fedeltà e con i canti di consolazione. Infatti la Bibbia conduce anche le partite dei potenti che non si rivolsero mai col cuore al popolo ed ai suoi spiritual: esse si giocano, tutto al contrario "by Jove" (sotto un'immagine di Jahvè molte volte ancora intesa come Giove e Dio-Cesare). Ma ora, proprio contro ogni falso illuminismo che esaurisce la "religio" nella alternativa Mosè-Darwin e quindi contro ogni oscura ambivalenza, dobbiamo dire che è biblico anche il reagire contro l'oppressore. Proprio questo reagire che fu represso e falsificato dal serpente in poi, fece sì che l'elemento biblico potesse operare tra il popolo rendendosi simpatetico. In questa capacità di irraggiare ovunque è certo parente delle «fiabe,» le quali sono anche esse giunte da molto lontano, e sono di casa in India come in Arabia sebbene quasi completamente trasfigurate. E certamente nelle contrade in cui l'uomo discende dalla scimmia le fiabe e la Bibbia

vanno a braccetto, ridotte come sono a « storie per bambini e balie.» In questo senso è certo più utile la vicinanza del popolo e dei fanciulli, appunto preclusa ai signori ecclesiastici. Proprio come chiaramente traspare dai testi biblici e non solo da quelli ingenui. –

Ma:

l'ultima lettera dei vescovi tedeschi 1936.

(A cordiale ricordo)

Su molti fedeli tale lettera avrà avuto un effetto doloroso, e vario è l'atteggiamento verso Hitler di parecchi ascoltatori. Molti furono quelli che si sono sentiti politicamente e spiritualmente sopraffatti, sconfitti, perseguitati, non solo in quanto lavoratori credenti, ma in parte anche in quanto piccolo- borghesi. I pastori come le pecore - in mezzo ve n'erano di buoni - non si erano incapricciati di Hitler, per il quale anzi nutrivano un silenzioso disgusto. Essi stavano notevolmente a sinistra e volevano vivere senza colpa.

I placidi se ne stavano tranquilli, quando il processo era già avanzato. Il centro sparì come la socialdemocrazia, improvvisamente e ingloriosamente. Tuttavia nella Germania popolare i «papisti» restano sospetti e il culto cattolico viene canzonato. Mossi dall'odio si desidererebbe preparare una chiesa popolare tedesca, con o senza «Salvatore» Gesù. Su questa strada il coordinamento fra i contadini e i piccolo-borghesi cattolici (per tacere del tutto dei sindacati cristiani) è arduo. La Vergine ed il Figlio non hanno più presa. Ma anche fra i cattolici medi la riserva contro i nazisti aveva una specie di fondamento morale e spirituale, tanto che gli ingenui si stupirono del giubilo per Franco e del rapido concordato stipulato con Hitler. A ciò si aggiunse la debolezza con cui la chiesa reagì alle ferite inferte dai nazisti. Così essa accettò persecuzioni più maligne di quelle subite ad opera dei rossi in Messico ed in Spagna, ingrandite oltre misura. I mille anni di penitenziario per alcuni religiosi e l'assassinio del loro priore, non provocarono che tenui proteste. L'angoscia dei capi della chiesa restò assai moderata, ben diversamente dalle acri e martellanti

maledizioni lanciate contro i soviet. A questo punto giunge l'ultima lettera dei vescovi, ed anche quel paio di corvi bianchi là in alto, come il vescovo di Munster Galen, non si levano contro di essa. Per i cattolici questa lettera, se i resoconti non ingannano, ha suonato come una musica delle S.S. che scendesse dal pulpito, piena di complicità. Essa non si è distinta in nulla dal canto d'odio dei pastori luterani interamente fedeli al loro Fuhrer. Il papato dell'epoca si fa padrino della lettera dei vescovi e le concede l'assoluzione.

Meno che mai in essa risuonano le voci dei poveri e dei pastori che li difendono. Del tutto esclusi sono i residui del centro sinistra, per tacere di tutti gli altri esclusi dal gioco di corte. Tanto più marcata si fa l'ala destra che si dà un ottimo assetto grazie anche alla presenza fra le sue file di un von Papen. L'atteggiamento democratico-sociale della chiesa scompare così come fosse un'anomalia; era stato introdotto negli anni '60 dal vescovo Ketteler, ed ormai il Vaticano la fa finita con esso. Alcuni malevoli potevano quasi pensare che il papa fosse apertamente d'accordo col fascismo, con l'assassinio operato sia all'interno che all'estero, con la prova generale in Spagna, con la macchinazione di Hitler contro la Russia. Non si trattava più della famosa via di mezzo della chiesa, della ripugnanza per tutti gli estremismi e neppure dell'etica armoniosa e dell'onesta pietà. La lettera dei vescovi accentuò l'impressione che il frettoloso concordato con Hitler fosse stato concluso non solo per astuzia ma addirittura con piacere e trasporto, né si poté evitare il sospetto che ci si preoccupasse del troppo corrivo pacifismo di Hitler che indugiava a dichiarar guerra all'Est. La lettera dei vescovi ammoniva infatti i miti nazisti davanti al pericolo rosso, ed aizzava in tutti i modi l'Hitler amico dei marxisti perché intervenisse. Ed ecco la lettera: «Se ora la Spagna soccombessse al bolscevismo, il destino dell'Europa non sarebbe, è vero, definitivamente sigillato, ma posto in questione in maniera angosciosa. Quale compito di conseguenza spetti al nostro popolo e alla nostra patria risulta chiaro di per se stesso. Possa riuscire al nostro Fuhrer, con l'aiuto di Dio, di portare a compimento quest'opera straordinariamente pesante con l'incrollabile e fedelissima cooperazione di tutto il popolo.»

Questo è l'ammonimento principale della chiesa al paese dei campi di concentramento e delle camere di tortura, delle leggi contro gli ebrei e delle feste dopo i massacri; al paese che esportava la guerra. Le donne con le braccia nude non possono entrare in chiesa, ma ebrei nudi possono scavarsi la propria tomba. La più aspra pietra dello scandalo che il cristianesimo di Roma trova in Germania è il comunismo; le bare nei bunker dei campi di concentramento per esso rivestono meno interesse. Benedetto Quindicesimo, la nobile e pura figura papale, aveva predicato incessantemente contro l'assassinio; l'attuale politica del Vaticano, con un episcopato tedesco che non sa che farsene, impartisce la sua benedizione, con uno slancio pari alla solerzia, e certo non senza accarezzare il progetto di concludere un affare in Germania, per così dire, un baratto. Qualche nemico della chiesa avrebbe potuto intendere la cosa come l'offerta dell'altar maggiore ai gangster, e la raccomandazione del cristianesimo quale guardia bianca particolarmente efficiente. Come se il crocifisso rappresentasse una sorta di mitragliatrice contro il fronte popolare; proprio come in Spagna le auto fasciste della morte erano addobbate di immagini di santi e la fucilazione di millecinquecento lavoratori si concludeva con un "Te deum" di ringraziamento. Anche molti buoni cattolici si vergognano che la lettera dei vescovi sembri mettere la chiesa a pigione e non sappia esaltare nel cristianesimo niente di meglio che l'apologia del profitto; questa è la difesa della fede cristiano-cattolica nel Terzo Reich. Il Vaticano da questa mossa apologetica si aspetta appunto una contropartita: un clima favorevole per le sue istituzioni, dopo le preghiere rivolte al «nostro Fuhrer che conceda la sua protezione.» Perciò è inevitabile una terza considerazione circa l'orrore spagnolo visto come del tutto adeguato al nostro tempo: non la lotta contro la fede in Dio, così come il cristianesimo insegna, ma la certezza incondizionata che questa fede forma il basamento di granito su cui si può costruire il formidabile vallo di sicurezza contro il bolscevismo. Non la lotta contro la chiesa cattolica, ma pace e concordia con essa, per vincere «i presupposti spirituali del bolscevismo.» C'è anche questo nella lettera dei vescovi in risposta al satanismo tedesco, ed è questo il coraggio eroico dei

suoi confessori, la fierezza dei suoi martiri. Agostino aveva detto che non v'era alcuna pace con Belial ed il suo regno; la lettera dei vescovi invece la pensa diversamente, passando dal concordato alla identità con il fascismo. Essa chiude con l'appello ai cattolici tedeschi «di persistere in una piena fermezza di carattere e di dimostrare anche con una coscienziosa vita cattolica quali forze della nostra divina religione mantengano lo stato e promuovano il popolo.» Così l'alto clero (a differenza dal basso, e fatta inoltre eccezione per pochissimi corvi bianchi in alto) rende perfetta l'equazione cattolicesimo-fascismo.

Tutto questo è stato qualcosa di transitorio, connesso soltanto con i vescovi di questo momento, oppure il gatto cade di nuovo sui piedi e si restaura l'avito passato? E' una questione difficile e dal momento che noi non siamo dei Rosenberg e dei «Martiri del ventesimo secolo» non possiamo deciderla in blocco. Non c'è dubbio che l'elemento mondano della chiesa dai tempi della donazione costantiniana sia asservito allo sfruttamento, poiché essa fu duttile solo là dove non si andò contro il portafoglio. Essa considerò la proprietà privata come un «diritto di natura,» e dai tempi del Medioevo (e ancora nell'enciclica di Leone Tredicesimo) restò fedele al cosiddetto stato degli ordini sociali. E' vero che la Rivoluzione francese fu riconosciuta, tuttavia la Restaurazione che la seguì fu per la religione del Salvatore, così come Roma la intende, essa stessa una salvezza. I gesuiti del diciassettesimo secolo hanno, è vero, come Bellarmino, giustificato l'assassinio del tiranno; ma esclusivamente per giustificare la loro tirannia spirituale su tutti, per arrogarsi il diritto di uccidere, con l'aiuto del popolo, i tiranni concorrenti. E così la curia adorò nel fascismo qualcosa di affine, il cosiddetto nuovo Medioevo; adorò il mondo antidemocratico, il mondo autoritario della costrizione, così l'ultimo assolutismo monarchico lo saluta. I domenicani, come «domini canes,» come «segugi di Dio» non furono senza motivo i primi inquisitori del mondo; la Gestapo trovò il suo modello nei giudici degli eretici e nei roghi delle streghe. Al contrario gli ordini mendicanti, nonostante la presenza di san Francesco al loro vertice, apparvero muoversi nell'odore libertino della rivoluzione; la chiesa non sopportò che anche un semplice

comunismo dei consumi andasse al di là degli ordini monastici e venisse dispensato altrimenti che come «consiglio evangelico.» Cielo ed inferno mettono in movimento i confessionali contro i vizi abominevoli come l'onanismo; tuttavia lo sfruttamento e la spogliazione del proprio prossimo sono considerati appena peccati veniali, lungi dall'essere bollati come peccati mortali. Ai vampiri la curia concesse il «felice aldilà» di cui la lettera dei vescovi parla, già qui in terra; un effettivo aldilà restò solo a consolare i poveri, tenendoli alla stanga. Com'è noto questi sono argomenti non estranei a certi cattolici democratici e anche a teologi cattolici - modernisti e no - argomenti che noi ripetiamo pur sapendo distinguere, diversamente da Rosenberg, il similoro dall'oro autentico. Ma appunto perciò possiamo gettar luce sull'apparente motivo religioso di un anticomunismo così appassionato, o per lo meno bruciante: quella luce che merita.

La propaganda atea di sinistra degli ultimi anni prima di Hitler non era certamente da un punto di vista tattico la cosa più intelligente che si potesse fare, né da un punto di vista teoretico quanto di più profondo si potesse pensare; si rafforza frattanto l'impressione che cose di questo tipo fossero per la curia solo un pretesto. Si osservi infatti sempre di nuovo il doppio criterio con cui l'anticristianesimo dei nazisti e quello dei bolscevichi è stato misurato dal Vaticano. Non è la propaganda antiecclesiastica dei bolscevichi che li rende così odiosi alla chiesa (Wotan e la demonizzazione nazista potrebbero essere molto più satanici che il semplice non-dio dei comunisti atei), ma la curia ha in mente la classe e punta su quella capitalistica anche se ha le corna diaboliche. La tesi della religione come oppio del popolo eccita nella maniera più anticristiana molti porporati cristiani; quantunque con lo scotto educativo di questa tesi gli oppressi ed i miseri tirino il loro primo respiro di sollievo. Al contrario gli attacchi molto più violenti di Rosenberg, la bestialità del «neopaganesimo,» lo scherno diretto "ad personam" contro il «medicastro giudeo etrusco in Roma» spingono il Vaticano solo ad una deferente lagnanza; lo stesso colpo inferto al sacramento del battesimo (in seguito alle leggi di Norimberga contro i giudei) lascia freddi i dogmatici, in altre occasioni così rigorosi. La curia tace del

tutto sulla serie di delitti e sugli anni di prigionia subiti dal «cristianesimo positivo» della Germania. In breve, la politica estera del Vaticano diviene, durante ogni persecuzione della chiesa, nervosa solo quando viene iugulata anche la classe degli sfruttatori - quasi a consolidare la dura sentenza: "ubi pecunia, ibi ecclesia". Per questo la catastrofica politica ecclesiastica non è frutto solo delle odierne direttive, ma è in rapporto alla base storico-materiale su cui la chiesa poggia dal tempo del suo primo compromesso con i signori. Anche la frattura fra alto e basso clero è antica, tanto che apparve già nelle guerre dei contadini fra i «pastori dei signori» e i «preti della gente.» L'ultima lettera dei vescovi non fa che confermare in maniera solare, quando non esagerata, ciò che i nemici della religione dicono contro di essa, cioè che sia il mezzo migliore per tenere la gente schiava e ignorante. E' la curia si inganna quando pensa di fare un buon affare meritandosi questa sua lode. I nazisti non sono per nulla uomini d'affari così onesti come i vescovi riuniti a Fulda e l'inviato speciale del Vaticano. I nazisti useranno la buona novella per intimidire e disorientare di nuovo i cattolici tedeschi senza pagare il prezzo pattuito. Infatti Hitler fa da solo ciò a cui la lettera dei vescovi lo incoraggia, e senza ricorrere al soccorso di un giudeo di Nazareth, che costituirebbe, certamente, un incomodo.

Noi presumiamo che cosa provino a questo punto molti fedeli tedeschi, anche se i pastori evangelici hanno senza dubbio prodotto molti più «cristiani tedeschi» nei ranghi inferiori che non in quelli alti, il molto luterano «pastore del Reich» Muller non avrebbe certo avuto bisogno di una lettera di vescovi per imparare ad obbedire all'autorità. E infatti la vecchia pace luterana fra le autorità e i pastori, sia pure con le eccezioni dei martiri, si concluse in un modo così dimentico di Cristo, come soleva accadere tra i papisti, e quanto più erano in alto. Noi non vogliamo proprio, nei tempi del fronte popolare che comprende in sé tanti buoni cattolici, una lotta sommaria della cultura contro la chiesa. Ciò dovrebbe essere lasciato al signor Rosenberg ed al suo "Mito del Ventesimo Secolo", il quale ne tratta riferendosi ai «massacri in Sassonia» del nono secolo e parlando di Widukind. Ma noi non vogliamo dimenticare i

compagni che misurano Hitler su Cristo ed anche il predicatore Gobbels su Francesco d'Assisi. Noi non vogliamo dimenticare i preti spagnoli che combattono nel fronte popolare, e nemmeno il pastore di Badajoz che con le mani tese fece scudo di sé ai soldati lavoratori che dovevano venir fucilati. Noi non vogliamo dimenticare il prete tedesco di Colonia, che ha celebrato per cinque comunisti impiccati una messa per i defunti; il prete langue ora, come molti altri del suo stesso tipo, nel campo di concentramento. Questi cristiani separano la politica dei loro vescovi dall'istituzione salvifica che dispensa i sacramenti a cui essi guardano. E' naturale che essi meritino rispetto e attenzione anche da parte di colui che ha come unico sacramento la rivoluzione sociale e la indilazionabile liberazione che essa apporta. Se la chiesa romana fosse un semplice coacervo di potenza, di incenso e di assurdità, essa sarebbe altrettanto logora, ingannatrice ed ottusa della chiesa ortodossa dell'epoca zarista: allora la sua organizzazione non offrirebbe alcun rompicapo. Le lettere dei vescovi sarebbero solo delle curiosità trascurabili. Già Voltaire credeva che egli sarebbe sopravvissuto alla chiesa e Schopenhauer scrisse la maledetta frase che la religione fu un tempo una foresta dietro cui potevano fermarsi interi eserciti, ma ora dopo il ripetuto taglio del bosco non è rimasto che un cespuglio dietro a cui si sono nascosti alcuni truffatori. Sia Voltaire sia Schopenhauer si sono ingannati e sulla durata della chiesa e sulla sua sostanza; l'antifascismo non partecipa più a questo errore. Il corpo cattolico, ricco di diverse componenti, trae troppa forza dalle persone pure e luminose che in esso hanno operato, dalla propria antica organizzazione, dalla grande arte, dalla sottile scolastica, e soprattutto dalla propria origine che non faceva parte della malvagità di questo mondo. Ma tutto ciò sottolinea il fatto che la chiesa attuale attraversa uno dei periodi più pericolosi e traditori della sua storia. La lettera dei vescovi è un documento molto sintomatico, che non solo fa mostra di credere alle assurdità da cane fottuto di Gobbels, di approvare le provocazioni di Hitler, come se non avvertisse il reale complotto contro la cultura europea. Non solo finge di ricevere da Gobbels la verità, da Goring l'umanità, da Hitler la cultura - una ben nota sinossi - ma vi si identifica veramente e gli

angeli non piangono. La lettera dei vescovi facilita ai buoni cattolici del fronte popolare il compito di distinguere tra Vaticano e coscienza umana e cristiana. Il Vaticano nella sua politica estera si pone dalla parte della notte e del tramonto. In guisa tale che nessun movimento ateo è riuscito a dire tanto male della politica ecclesiastica come la lettera dei vescovi. I cattolici antifascisti non si lasceranno disturbare dal fatto che la chiesa si offre come «vallo di sicurezza» contro il bolscevismo. Questo vallo non li attirerà e non li metterà in imbarazzo perché è inseparabilmente legato ad Hitler. La frase: «dovete riconoscerli dai loro frutti» significa oggi: dovete riconoscerli dall'attuale Vaticano e dalla lettera dei vescovi. E infine dobbiamo chiedervi: com'è possibile che su tutti i pulpiti del Terzo Reich le prediche - quelle protestanti ancor più naturalmente di quelle cattoliche - si riferiscano a passi della Bibbia?

- E dunque: Scrittura per chi?

Abbiamo detto prima che la Bibbia parla alla gente comune in maniera particolarmente immediata. E bisogna riconoscere alla parola biblica la caratteristica di farsi ascoltare da tutti. Ed è la Scrittura stessa che può giudicare e condannare l'uso che ne hanno fatto i pastori dei signori. E' la Scrittura quindi che costituì la cattiva coscienza di quegli ecclesiastici e certamente non solo nel caso della lettera dei vescovi del tempo nazista, perché neppure i roghi dei tempi precedenti (anche Calvino ne ha acceso uno) sono particolarmente cristiani. E i predicatori delle vecchie guerre dei contadini inglesi, italiani, francesi e tedeschi posero dappertutto alla base della loro attività la Bibbia; o diciamo pure: il suo reale tono popolare. Il pastore dei signori fu sordo all'esortazione: «Leviamo di mezzo gli Acab e le Jezabel»; anzi egli parlò piuttosto in loro nome e li imbellettò santamente con la grazia di Dio. Ma non è forse vero che egli poté raggiungere lo stesso fine rifacendosi all'ira celeste dei profeti e ricorrendo a parecchi altri episodi delle Scritture più affini ai signori? E non solo interpretandoli abusivamente in modo blasfemo oppure solo ipocrita, ma sentendosi sorretto da tanti passi

di un testo soggetto all'autorità e dalla stessa legittimato. Dunque non è vero che nella Bibbia vi sia null'altro che il già nominato «ovunque» di un "de te fabula narratur" valido per tutte le classi; la Bibbia passa, è vero, attraverso tutti i popoli, ma, nella sua forma, non passa certo attraverso tutte le classi. Piuttosto in essa circola un qualcosa di duplice, che spesso è uno scandalo per i poveri e non sempre una follia per i ricchi.

E' vero che la Bibbia guidò Munzer, come nessun altro testo religioso rivolto contro un Acab, una Jezabel o un Nembrotte, «il forte cacciatore che per primo supera gli uomini con il mio e con il tuo» avrebbe saputo fare. Tuttavia Lutero riconobbe nella Scrittura oltre all'intimo anche il sovrano, l'autorità, e fu tanto spietato, come se si trattasse di un testo oltremodo violento, persino più violento di un testo di Moloch. Proprio così, quell'«ovunque» che permise a Lutero di guardare la bocca del popolo fu a questo punto respinto anche come il «signor Omnes»: la plebe contro cui dovrebbero fischiare le palle dei fucili e non dovrebbe risuonare il «lascia andare il mio popolo.» Ed anche oggi, quando si rende il testo tanto onesto, intimo ed «autentico» (non mitico ad ogni prezzo, neppure a quello del fuoco), non si finisce per soffocare la scintilla che scoccò dal basso verso l'alto, impedendo ogni trasformazione? Ovvero capita che l'Altissimo diventi il «tutt'altro» lasciando il buon servo completamente a bocca asciutta. In questo numinoso «tutt'altro» tutto si rovescia di nuovo, assumendo un significato mitico e totalmente repressivo come se la Scrittura non guardasse ma colpisse il popolo sulla bocca; ma questo verrà più tardi. Senza dubbio la Bibbia si occupa con grande zelo non solo dei suoi figli piccoli, che mormorano e altercano con spirito di parte, è vero anzi il contrario. Ma di contro sta ciò che non si trova in nessun altro libro di religione: la sofferenza che non vuole rimanere tale, l'attesa stringente dell'esodo, delle riparazioni, del diventare diverso; e questo non si trova tanto in certi salmi dell'umiltà quanto piuttosto in Giobbe e anche oltre. Qui dall'inizio alla fine solo l'inquieto ha la possibilità di essere pio ed il suo esprimersi e continuo rinnovarsi in fedeltà utopica è l'unica cosa alla lunga veramente profonda.

ANCHE PROMETEO E' UN MITO

- Non importa: andiamo oltre, verso l'alto.

Gli uni trangugiano tutto, anche se la lista e le portate non sono di loro gradimento. Gli altri pretendono una miglior cottura e non temono di controllare se tutto è in ordine: giacché in ogni caso il conto va sempre pagato. E non si sentono particolarmente onorati se vien detto loro che il loro conto è stato preparato lassù in alto già da molto tempo. E tutto può sembrare loro eccessivo, proprio quando scoprono che in realtà è troppo poco.

- Dal mormorio alla disputa.

Chi è minacciato, per prima cosa si ritira in sé ed è soprattutto l'angoscia che ci trattiene, ci rende pallidi e soli. Essa stessa è essenzialmente indeterminata perché, a differenza della paura, non ha nessun oggetto preciso e chiaro davanti a cui tremare. Tanto più la sua nebbia ci paralizza quanto più è grigia, un grigio fittissimo in cui l'io precipita abbandonato. E l'angoscia ci trae indietro in un intimo dove l'io è assente, rendendoci soli, privi di contatto, cosicché ci aspettiamo qualsiasi colpo. E questo arriva da ogni parte gettandoci in un'assoluta intimità, in una totale cecità. L'artefice di questo nostro rannicchiarsi è un altro io, un io diverso da quello che sprofonda.

E' solo il timore che ritrova in sé l'io che lo prova, insieme a quel fatto esterno al quale può ancora opporre il suo uomo. Esso è almeno in grado di affermarsi di fronte a ciò che è inquietante, in forza di un io che non vi è completamente sperduto (come accade invece nell'angoscia). E per quanto battuto e intisichito, proprio da esso può scaturire il mormorare, questa prima cadenza da cui tutto il resto si differenzia come belato di gregge. Una tale cadenza può ancora restare tutta serrata nell'intimo, come stretta in un pugno di suoni, un pugno a sua volta chiuso nel sacco. Dentro il sacco della paura il mormorio può rimanere anche per lungo tempo, non conscio delle minacce della realtà esterna come dei tuoni di Dio, che incutono terrore. Ma da quel mormorio che la Scrittura chiama

anche disputa, può nascere una prima struttura, una spina dorsale che sta ritta e che sostiene la testa con la sua prima aspirazione a credere che non è stata ancora detta l'ultima parola su quanto si deve fare e su quanto effettivamente viene fatto. Di quest'inizio nella Bibbia si trovano già adombrate due tipologie: c'è la placidità di chi non fa altro che scodinzolare verso l'alto, e c'è la fierezza di chi invece recalcitra sotto il pungolo, quasi sapesse che essa non ha ragione d'essere e tanto meno di continuare ad essere. Senza dubbio il mormorare può anche risultare arrogante e stupido ma in ogni caso è sempre più umano dello scodinzolare. E tanto più spesso tale mormorazione ha avuto ragione nell'impulso in avanti, tanto meno stupida è risultata di quanto non fosse gradita ai signori.

- «Il Signore vuole abitare nella tenebra».

Si dubita di qualche cosa perché non si procede bene in sua compagnia. Questo fatto di scuotere il capo è più antico e più frequente della stessa testa pensante. Esso appare sempre per primo quando le pretese sono eccessive, troppo traverse e per di più si concludono in maniera sbagliata.

Si deve persino inculcare il concetto che il bambino che si punisce è quello più amato e presentare come una premessa giusta ed indiscutibile che l'ira di chi colpisce non possa che essere giusta, dato che cade troppo dall'alto. Altrimenti l'alto non potrebbe mantenere salda la sua posizione di fronte a quanto propriamente risponde a questo nome e di fronte al dubbio che ora diventa "pensante" e che si unisce alla diffidenza. E se giungesse il suo tempo allora verrebbe il momento di rifiutarsi di tenere il Possente sulle nostre teste e soprattutto di lasciarci gettare polvere negli occhi. E dato che egli è antiumano, così come lo rappresentano coloro che credono in lui e lo affermano, allora egli si con danna da sé. Giuseppe che abbraccia i suoi fratelli che lo hanno gettato nel pozzo e che ora sono in suo potere ci sta di fronte in modo del tutto diverso dal Dio geloso, quel Dio geloso che non dimentica fino alla quarta generazione; e in una pagina relativamente diversa (sia detto

contro la interpretazione convenzionale) si pone già l'esitazione di quel Dio un po' più sicuro di sé che si lascia però persuadere da Abramo a risparmiare Sodoma qualora si riescano a trovarvi anche solo dieci giusti. Era perciò naturale che nella Scrittura questa diversità fosse messa a fuoco piuttosto dagli eretici che non dai cortigiani. Giobbe ad esempio non accetterebbe di sacrificare supinamente suo figlio, perché non scambierebbe più la religiosità con l'arrendersi agli ordini e alle leggi.

- Principi contrari nella Bibbia:

Creazione ed Apocalisse.

(Ed ecco, era molto buono» - «Ecco, io faccio tutto nuovo»)

Ciò che parla dall'alto deve essere assolutamente sicuro di avere qualcosa al di sotto. Come se avesse dei bambini, meglio ancora i suoi bambini, che vanno tenuti a tutela. Chi veniva rappresentato così, e non soltanto nei più vecchi scritti biblici, era il Signore, il nume della stirpe, niente di meno e niente di più. Accanto ad esso, sempre in quei vecchi testi biblici, vi erano altri dei, Baalim, i quali però erano più deboli di lui. Elia scherniva Baal, dicendo che forse dormiva o era in viaggio e non poteva così accettare i suoi sacrifici. E non è ancora del tutto chiaro se in questo modo voleva schernire solo l'"illusione" dei sacerdoti di Baal o invece un idolo in effettiva concorrenza con Jahvè, ma impotente contro di lui. A mano a mano che Jahvè, Dio della stirpe, venne onorato come unico e non più soltanto come uno, cioè monoteisticamente e non più solo enoteisticamente, la sua rappresentazione passò a un grado superiore, da quella di semplice Dio della stirpe che resta un fenomeno locale, a quella di Signore di tutti gli uomini, al Signore e Creatore di tutto il mondo. E' una caratteristica congenita del Creatore (che manca ai Signori del mondo di altri popoli, come Zeus o Marduk) quella di impedire con forza che, come è scritto nel Salterio, la brocca discuta con il vasaio. Invece di disputare con la «brocca» il Creatore dice alla fine dell'opera dei sei giorni (anzi già prima, dopo il terzo, il quarto, il quinto giorno, in cui nasce la vita):

«Ed ecco, era molto buono.» Non è del tutto in armonia con ciò il fatto che il Signore al tempo di Noè, quando in terra grande era la malvagità degli uomini, sia pentito di averli creati. E' vero che intervennero il peccato originale ed il serpente, questo capro espiatorio che consentiva, quando qualcosa non avveniva secondo la volontà del Creatore, di continuare ad affermare che tutto ciò che il Signore aveva creato era e doveva restare buono, anche se nella realtà non tutto avveniva secondo la volontà del Creatore. Con il serpente la libertà fece il suo ingresso nel mondo, mentre la maledizione, che fin dalla prima disobbedienza e dalla successiva cacciata dal paradiso pesava su tutto il mondo, doveva scaricare il Creatore di tutte le responsabilità (serpente compreso); in ogni caso da questo momento egli diventava estraneo fin dall'origine alla miseria del mondo da lui creato. Non tutte le religioni concordano su questa rappresentazione di Dio come creatore del mondo e pochissime condividono la rappresentazione di un Dio così entusiasta del proprio prodotto. In queste religioni il sommo fra gli dei si dedica piuttosto ai nobili ozi, come fa l'aristocrazia terrestre; alla rappresentazione di Zeus o Marduk o Ammon-Re si attribuiscono l'arte della guerra e del governo e quindi nulla di autenticamente demiurgico, nulla di simile all'attività di chi dà forma a un pugno d'argilla. La rappresentazione del demiurgo della Genesi discende probabilmente dal regno medio, la cui capitale Menfi fece del locale dio scultore Ptah il dio del regno d'Egitto; ormai il lavoro demiurgico non disonora più perché anzi rende le proprie creature veramente dipendenti da colui che le genera, mantenendo così intatto l'intrinseco significato di signoria, che caratterizzava tutti gli altri dei, non solo Re o Marduk. Infatti quando gli emblemi solari del più vecchio Egitto, della Babilonia completamente mitico-astrale andarono perduti, un demiurgo salì al loro posto ponendosi ancor più in alto del sole, sua creatura. Egli ebbe la terra, secondo la parola del salmo, come sgabello, e nel più alto dei cieli troneggiava, eccelso, unico e invisibile al di sopra del visibile. Tanto più contraddittorio appare quindi il posto (e che posto!) destinato alla miseria nel mondo di chi tutto così crea, nel mondo della più onnipotente ipostasi divina. E quel posto la miseria lo trovò proprio fra il popolo

del Signore, in Canaan, dove quasi nulla di quanto promesso venne mantenuto. Vennero invece l'invasione degli Assiri, dei Medi, dei Persiani, la prigionia babilonese, Antioco Epifane, e infine i romani, la distruzione del tempio, lo smantellamento di Gerusalemme, la diaspora con cui lo stesso mondo della tarda antichità e la sua caratteristica separazione dall'universo creato entrarono nel popolo del Dio creatore, che aveva detto «ecco, e tutto era molto buono.»

"Paue, Paue," «cheti, cheti» si gridò invece nel mondo creato; e la fiducia stoica nella Eimarmene, divenne allora demoniaca senza che il demiurgo potesse intervenire, senza che si potesse ricorrere più alla comoda, estrinseca costruzione di un peccato originale: cattivi spiriti abitavano ora sotto il cielo, in un mondo non caduto, ma generato "ab ovo" da una sua cattiva anima. A questo punto dunque comincia, benché la Bibbia non abbia di certo dovuto attendere fino ad allora, un tipico dualismo in cui il "concetto di cosa creata" è totalmente diverso dal "concetto di cosa salvata". Un dualismo che nella Bibbia dai tempi del serpente del paradiso (non ci sono vermi nella mela: è davvero la mela dell'unica conoscenza) è latente e represso. Di pari passo avanza anche il sogno messianico che non è il sogno inviatoci da qualcuno, dal Dio della creazione e dei signori, ma che ci aleggia davanti fin dai tempi dell'esodo, della fuga dal potente Egitto, dall'opera mal riuscita di un mondo ormai compiuto. In questa luce appare quindi chiaro che un principio che ci fa entrare nel mondo messo a nostra disposizione non può essere contemporaneamente il principio che ce ne guida fuori: in un mondo migliore, l'unico vero, che il cristianesimo chiamerà poi "mellon aion", eone senza miserie e senza dominio.

La questione era di mantenere gli uomini piccoli o grandi. Essi sono «caduti,» corrotti totalmente o a metà, di propria iniziativa non possono fare che male e procedere nell'errore. Dal veleno del serpente in poi ogni sforzo dell'uomo fin dalla sua infanzia è malvagio; in termini luterani l'uomo è del tutto corrotto, cosicché in genere non può non peccare. Ma anche per i cattolici lo sforzo umano è comunque così indebolito, dal punto di vista etico, che vale pur sempre il grido: «Signore, solleva tu il piatto della bilancia.» E dato che questo piatto deve essere sollevato, dato che il creatore di

tutto deve avere la possibilità di apparire anche come salvatore, c'era bisogno di un capro espiatorio, il cugino di Lucifero, dei demoni che si sono aperti una breccia nella meravigliosa opera d'arte di Ptah-Jahvè. La frase «Signore, solleva tu stesso la bilancia,» discredita infine anche i movimenti delle creature e del pensiero, ai quali presi nel loro insieme diamo il nome di storia, storia umana, "storia" prodotta dagli uomini. E' vero che Agostino pensa che essa deve avere una funzione, e che è stato proprio lui il primo a mettere a fuoco la categoria storia come un evento drammatico, con i suoi atti e il suo scioglimento finale; cosicché essa non è più una semplice altalena di dati in eterna ripetizione, come per lo più presso gli storici greci; ma viene piuttosto ampliata dalla Bibbia, nel finale, come lotta fra i ricchi, i malvagi ed il regno di Dio, con il trionfo definitivo di questo. Tuttavia nello stesso Agostino, nonostante il primato della volontà, che è potente nella sua azione e che egli pone anche nell'uomo, non vi sono reali attività umane all'opera, se si eccettuano quelle che costituiscono una pura accettazione della volontà divina, delle sue azioni di salvezza nella storia e del semplice prepararsi (attraverso la chiesa) alla fine dei tempi, al giudizio ed al regno. Certo perfino in Agostino, in ogni sua scoperta del concetto drammatico della storia, in ogni suo dirigersi verso la fine apocalittica, verso il Cristo come svolta nel tempo terrestre, vi è un "salto" fra storia e costruzione del regno. Di conseguenza nasce un assolutismo teistico di vastissime proporzioni, ed in ultima analisi del tutto astorico, nonostante che la storia sia vista come un pellegrinaggio della "civitas Dei" nel mondo stesso. In questo Agostino non si spinge certo tanto oltre come Karl Barth, per il quale tutte le azioni di Dio, ed ogni loro manifestazione storica, appaiono false, giacché l'agire divino nell'uomo deve essere solo «l'imbuto della sua caduta» e non mai storia. Anche in Agostino il Dio geloso della "creazione" non concede che nessuna luce sorgente dalla storia umana rappresenti la salvezza del suo mondo (dal suo mondo); anche Abramo, Gesù, e "la storia della salvezza" nel suo insieme sono determinati dall'alto, al contrario, per Agostino, non sarebbero null'altro che un misero pellegrinaggio nell'errore. L'eterna unione personale della divinità creatrice con la divinità

salvatrice e il disimpegno sempre maggiore della divinità creatrice e della sua opera attraverso i capri espiatori, l'irruzione dei demoni e dei diavoli, tutto ciò dunque escluse da questa visione della fine l'elemento prometeico. Proprio nella "visione apocalittica", il vecchio Dio creatore attua e conferma ancora solo se stesso, nel "salto" dell'apocalittico che per sua essenza non ha bisogno di alcuna produttività e storia umana. E questo salto nel tempo non deve assolutamente essere anche un salto nel contenuto di ciò che l'apocalisse ha portato; che non sarebbe per nulla conciliabile con l'equazione Creatore = Redentore, con le parole «ecco, tutto era molto buono» ed «ecco, io faccio tutto nuovo.» Già non è conciliabile con il Monte Moria, dove il Signore guarda con altri occhi, con quel principio divino che si pone in maniera del tutto antitetica, che non solo liquida l'intervento dei demoni ma l'intera vecchia "Genesi". E ciò avviene con un reale salto qualitativo nel contenuto. «Io voglio creare un nuovo cielo ed una nuova terra, affinché non ci si ricordi più della precedente» (Is. 65, 17); «infatti il primo è passato» (Riv. Giov. 21, 4). Anche qui vi è nonostante tutto una ripresa del vecchio teismo, del primitivo; infatti l'irrompere di una realtà radicalmente nuova viene spesso nuovamente datato all'indietro a causa del peccato originale e dell'intervento dei demoni come comporta il semplice movimento circolare verso una creazione ed uno stato originario precedente la caduta e l'intervento dei demoni. Nell'uomo non deve prorompere nulla di diverso dalla «seconda nascita» e nel mondo la natura deve essere soltanto «trasfigurata,» restituita al vecchio paradiso. Certo non si può dire come nella anamnesi platonica e in tutto l'"ordo sempiternus idearum", «Nil novi sub idea»: ancora una volta infatti per l'intervento del demiurgo salvatore, si intromette una "restitutio in integrum", un'obbedienza del ritorno, un ritorno attraverso l'obbedienza. Questo vale anche se l'opera dei sei giorni e con essa il paradiso («un parco dove potevano restare solo gli animali e non gli uomini,» Hegel non sono alla fine reintegrati nell'Apocalisse. E ciò non avviene nemmeno nella sua estrema immagine di sogno, dove nel mondo non resta di buono che una Gerusalemme celeste. Dunque, anche questa stessa religiosa immagine di sogno continua a

«discendere» dall'alto, sebbene «preparata» per gli uomini «come una sposa ornata per il suo sposo» (Riv. Giov. 21, 2). Ma non è senza motivo che Lutero chiamò l'ultimo libro della Bibbia: «sacco delle illusioni di tutti i caporali»; il suo "eschaton" non è interiore e neppure - nonostante il suo folle mito - un inaccessibile tabù; né ciò avviene senza rottura con il padre della terra, del mondo e con l'autorità costituita. Essa contiene la più forte scontentezza all'interno di ogni re-ligio e ogni altro legame all'indietro; ivi l'avventizio è del tutto privo di "ordo sempiternus rerum".

- Sui molteplici significati del mitico, contro il mero residuo d'anima in Bultmann, e contro la disumanizzazione dell'Absconditum di Otto e Karl Barth occorre demitologicizzare ogni mito, anche quello di Prometeo?

Via da queste fole rigonfie.

Raramente si parla ad alta voce quando si deve ninnare. Parecchie cose a prima vista sembrano rinvigorirci mentre in realtà non fanno che intontirci con le loro dichiarazioni di voler fare piazza pulita. Via dalle vecchie fole: molto giusto; ma solo per allontanare l'antico fantasma divenuto insensato e informe, non certo per eliminarne lo spirito che indica ed annuncia dall'alto. Questo vi si aggira, ora come allora, soltanto che ora lo si riaccoglie nell'intimo che sente e percepisce, purché non sia più così mitico. Esso è ben lontano da Gesù il guaritore, come dalla sua presunta volontà della croce: queste due immagini, l'una che nuota contro corrente e l'altra che si arrende umilmente ad un qualcosa che dà ordini, devono essere ricomposte in una mitica simmetria. Giacché infatti il possibile imporre le mani e l'impossibile sepolcro vuoto turbano la regolarità della moderna rappresentazione di una vita dell'anima intesa come pura esistenza. A questo punto bisognerebbe certo operare delle distinzioni proprio all'interno delle vecchie favole fissando il mitico con occhi più acuti. Così potremmo scoprire se quel favoleggiare rifletta un umano agire fiabesco o se al contrario serva solo ad

abbellire la pressione che ci piega. Ciò che risuona ancora nei nostri orecchi come voce di favola non ci è dunque tutto ugualmente remoto. "In primo luogo" dobbiamo percepire tutte le differenti tonalità in cui questo bene originario (che rimane sempre non scientifico) si trasmette. Ben si avverte il tono della fiaba così diverso da quello della saga e dai miti ad essa connessi. Anche nelle fiabe si possono raccontare meraviglie, ma l'anima di chi le ascolta arde e prende il volo senza che nulla le venga imposto. "In secondo luogo" soffermiamoci a considerare che sia le fiabe sia la saga e il mito si sono formati sulla base di diversi "strati" sociali. Da una parte desideri plebei, dall'altra istanze di signori; da una parte tanti bambini e povertà, dall'altra tante streghe e Golia. Tra il piccolo sarto coraggioso, che se ne va a tentare la fortuna, e il potente sul suo cammino, i grandi signori che eternamente tuonano e fulminano sugli eterni servi, c'è una chiarissima differenza. "Il giocattolo gigante" di Grimm, per quanto si concluda così bonariamente, è tuttavia, per la presenza degli schiavi in mezzo agli altri personaggi, una saga; invece "Il brutto anatroccolo" grigio rappresenta con il suo motivo di trasformazione e liberazione la più genuina fiaba, anzi la più bella. Tanto la fiaba quanto la saga ed il mito sono certo pieni di rappresentazioni prescientifiche, questo è chiaro, ma è altresì chiaro a quali diversi scopi e fini tendano queste rappresentazioni: le une (le fiabe) con il coraggio e l'astuzia dei loro eroi, le altre (i miti) con la potenza dei signori che sempre incute spavento. Certamente ci sono delle mescolanze: lo stesso Cappuccetto rosso con il suo lupo era in origine una saga-stella lassù in cielo, che, quando venne accolta tra le fiabe popolari, acquistò un significato totalmente diverso, trasformata fino all'irriconoscibile. Qui, a differenza di quanto avviene nella maggior parte dei miti, non si pretende dall'intelletto niente altro se non che usi se stesso. Per dirla in termini attuali, c'è del Chaplin nella maggior parte delle fiabe; esse non sono per nulla «una riduzione del mito» come vorrebbe l'interpretazione reazionaria e neppure un mito non ben demistificato. Al contrario: la fiaba ha tentato con tutte le sue forze di salvare dai feudalismi della saga e dal dispotismo del mito un momento mitico diverso, che le era più affine; e in effetti lo salvò.

«Altro» mito: siamo arrivati al "terzo punto". Nel mitico stesso, anche se in maniera prescientifica, si opera una distinzione tra il "padrone-potente" e il ribelle (quanto meno) di palazzo. E' stata proprio la fiaba a renderci sensibili a questo importantissimo significato, posto fuorilegge in alcuni miti, ad esempio in quello del serpente del paradiso. Infatti ogni prometeismo che vi troviamo rappresenta un momento fiabesco "sui generis" all'interno del mito: Prometeo per prima cosa fa in modo che la propria zeusità si differenzi facendola emergere a dispetto di Zeus che copre ancora il cielo con uno spesso velo di nuvole; egli impregna di sé il dramma greco che, dal momento in cui l'uomo scopre di essere migliore dei suoi dei, porta in sé come essenza la leggenda di Prometeo. Se si volesse demitologicizzare in blocco tutto ciò in quanto mito, e quindi eliminarlo, anche i molti non conformismi della Bibbia perderebbero il loro significato, che non è oscuro ma apportatore di luce. E questo a cominciare dal serpente, l'«altro» mito per eccellenza, ben più sgradito alla coltre di miti dell'eteronomo, di quanto non sia caro ai molti demitologicizzatori di oggi ed alla loro «esistenza.» Anche se poi di questo serpente del paradiso e del suo mito del tutto prescientifico possono affermare ancora una volta che è la larva della dea ragione. "In quarto ed ultimo luogo" cerchiamo sempre di essere critici verso quella radicale diffidenza antimitica che si gabella per assolutamente scientifica; quando si esplica in rapporto ad alcuni significati mitici (specie quelli dei miti astrali) in cui si manifestano "antichi sguardi sulla natura". E' ovvio che in quei miti paura ed ignoranza giocarono un ruolo ben comprensibile, e che non si possono neppure definire prescientifiche le assurdità originate dalla vacca sacra, dai corni della luna e dal carro di fuoco di Elia. Ciò che ci giunge da essi è invece qualcosa di ben diverso, un punto di vista della natura assolutamente "qualitativo", tendente cioè ad eliminarne il meno possibile l'aspetto "qualitativo" e che si trova ad un livello molto superiore nei confronti del concetto mitico primitivo e degli stessi dei greci di Schiller.

Questa visione qualitativa vive in quei sentimenti - che nel fiscalismo hanno perso l'oggetto e la patria - di bellezza, di sublimità della natura, vive nelle sue immagini e nelle sue

affermazioni pittoriche e poetiche, il che, anche se è passato di moda, pone pur sempre un problema nei confronti di una fisica divenuta del tutto estranea alla qualità. Persino Marx, in maniera meno radicale di Bultmann, dice nella chiusa dell'introduzione della critica dell'economia politica: «E' noto che la mitologia greca non è solo l'Arsenale dell'arte greca, ma il suo suolo.» E per quanto riguarda la scienza, dove parole come «qualità» e «forma» conservarono sempre il loro significato, anche qui non manca una sorta di mitico ricordare. Certo, è qualcosa di altro, diverso dai ricordi mitici della fede del carbonaio o di presunte rivelazioni che vengono sempre dal cielo; si tratta piuttosto dei ricordi di un mondo in cui le qualità ed anche la bellezza oggettiva non dovevano essere "a limine" indiscutibili. Così con Keplero ed il suo antichissimo "Hen kai Pan" ci troviamo, diciamo così, in un altro settore della natura ben diverso da quello esatto; siamo immersi in una cosmologia molto estetica, assai musicale con autentiche reminiscenze mitico-pitagoriche. La stessa filosofia romantica della natura nata con Paracelso e Bohme, presente nel pensiero di Schelling e, diversamente, in quello di Baader, con la parziale culminazione in Hegel, si rese per prima ragione del motivo per cui non erano ancora scomparse le immagini mitiche naturali e le stesse analogie pur tanto primitive; e se ciò parve talora come un fatto sospetto, talaltra sembrò anche luminoso come il fuoco, come Faust nella caverna. Anche sotto questo riguardo la fiaba si rivela dunque presente in qualche «altro» mitico, e non sta a casa di Prometeo, ma nelle dimore degli ultimi orfici sussurra «fonte, affanno, qualità.»

Concludendo, non si vuole assolutamente ammazzare la fantasia ma ricomporre attraverso la luce il binomio distruzione-salvezza del mito in una dialettica contemporaneità. Così si allontana davvero la pura superstizione; alla teologia su di essa fondata non rimane la riserva di caccia della teodicea che, solo apparentemente demitologicizzata, rappresenta l'estrema "hic Rhodus, hic salta". Così, dopo esserci occupati di cose tanto variopinte, ora dobbiamo distinguerle con una certa sobrietà. Con questo non si vuole intendere che tutti i gatti sono neri né che tutte le fiabe sono cose da balia, né d'altra parte si vuole lasciare nell'indistinto tutto quanto

nei miti è apportatore di luce. Al contrario tale sobrietà presuppone tutto un atteggiamento di discriminazione che non cede all'oscurantista neppure il dito mignolo e che, se è il caso, scopre proprio nei miti un che di luciferico (apportatore di luce nel suo esatto significato etimologico), assieme ad altre questioni ancora irrisolte riguardanti la natura - come dice Goethe «piene di mistero nel giorno luminoso,» che vanno messe accanto a quanto resta di asociale e di acosmico nella demitologicizzazione del privato. Perciò ho detto in "Tracce" ("Spuren", 1959, p.p. 160 segg.) nel capitolo «Solo bussare»: «Poi si sente che non siamo ancora arrivati alla fine, che non si può smettere in modo soddisfacente.» E più avanti in "Eredità di questo tempo" ("Erbschaft dieser Zeit", 1962, p.p. 182, 186) nel capitolo «Visioni di sogno, fiera annuale e colportage»: «La fiaba che risplende nel colportage indica rivolta, la saga discordante dal mito indica destino sopportato. Ma anche nella saga leggiamo talvolta di guerre umane, di ricche vittorie sui signori.» E proseguendo il discorso in "Distruzione, salvezza del mito attraverso la luce", in "Saggi letterari" ("Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht" in "Literarische Aufsätze", 1965, p.p. 345 segg.): «E già il fatto che esiste e che possa esistere qualcosa come le fiabe libera il cielo da molte nubi... E lo stesso puro e dominante mito di Zeus, il più antico, non contiene in sé anche Prometeo oltre all'Olimpo e al trono di nuvole? E può davvero esistere un archetipo nelle immagini della rivoluzione (già soltanto la danza sulle rovine della Bastiglia ad esempio) che non rimandi con una forte aggiunta prometeica agli antichi miti dell'alba e della primavera raccogliendoli in sé e trasformandone la funzione?... Con la scala della frequenza delle onde elettromagnetiche, l'esperienza dell'albero, del fiume, del mare e dell'alta montagna non può essere dipinta e poetata, colorata e immaginata e neppure filosofata.» E ancora in "Relativismo fisicalico" in "Eredità di questo tempo" ("Physikalischer Relativismus", 1962, p. 294): «Ci dovrebbe dunque essere un problema dell'eredità anche nella natura? In guisa che nei vari concetti di natura che si susseguono storicamente - quelli animistici originari, quelli magici, quelli qualitativamente graduati - vengano indicati e riferiti insieme all'ideologia tutti i momenti superati della

grande essenza tendenziale della natura?» E infine in "Un numinoso anche nell'Humanum religioso" in "Principio Speranza" ("Ein Numinoses auch im religiösen Humanum", 1963, p. 1411): «Il Regno resta sempre il concetto chiave: un cristallo nelle religioni astrali, una gloria nella Bibbia, con l'esplosione totale dell'intenzionalità.» In breve anche nel terreno religioso così in fretta ridotto, non si può valutare ciò che esso può offrire come non-ti-scordar-di-me senza l'intervento d'una fantasia specifica e soprattutto non limitata.

Il bel salotto religioso di Bultmann, «uomo moderno».

Ora certamente non basta che si levi una sorta di modesta fantasticheria borghese. Ma basta soltanto connetterla con la silenziosa cameretta e con ciò che mette ancora in questione l'«ora,» che è il luogo dell'«autentico.» Come se in questo curarsi di sé e dell'oggi l'aria non diventasse tanto viziata quanto, nei miti che rimangono all'esterno, diventa rarefatta. In breve il discorso di Bultmann rimane dopo tanto tempo ancora discriminante, da quando nel 1941 egli ha legato la demitologicizzazione (cioè la moderna coscienza scientifica) con l'esistenzialismo di tipo heideggeriano (cioè con la moderna situazione di fondo dell'esser-sempremio). L'unica cosa che rimane a quell'avanzo di cristiani di questo tipo è la privata pagliuzza di questo sempre-mio e del suo biblico venir messo in questione che è chiaramente un tipico fatto individualistico a cui manca il «si» sociale e «l'esistente» mondano. Non han bisogno di occuparsi dell'anima dal punto di vista corporale, sociale e cosmico: tutto ciò cade al di fuori della loro religiosità, poiché «mondano,» anche in quanto mondo. Bandite sono le opere ed i concetti: la Scrittura parla a partire dall'esistenza nell'esistenza, altrimenti essa non dice nulla, anzi meno che mai essa parla «su qualcosa.» E quando accade quest'ultimo fatto, inevitabilmente esso sarà solo prescientifico e mitico, quindi secondo Bultmann, scientificamente un assurdo, cristianamente una bruttura mondana e non certo un'autocomprensione. Ogni coscienza «oggettiva» in quanto tale, in quanto tipicamente profana

e impuramente mitica non deve perciò aver nulla in comune con l'intimo puramente «competente» della fede: proprio l'uomo religioso come l'uomo moderno non partecipa a tutte le «affermazioni» mitiche della Scrittura (al di qua delle sue «rivelazioni» autenticamente non mondane). «La rivelazione non comunica un sapere che abbia in sé una visione del mondo; essa apostrofa...» «che cosa dunque è diventato chiaro? Nulla del tutto, se interroghiamo la rivelazione chiedendole dottrine, e tutto poiché all'uomo vengono aperti gli occhi su di sé ed egli può di nuovo comprendersi...» «rivelazione è quell'aprire il nascosto che è all'uomo assolutamente necessario e decisivo se egli deve giungere alla 'salvezza,' alla sua 'autenticità»' in "Credere e comprendere" ("Glauben und Verstehen", III, 1960, p.p. 30, 29, 2). «Nella fede viene eliminata la ferrea connessione che il pensiero oggettivante offre (o meglio produce).» ("Kerygma und Mythos", II, 1952, p. 198); ma per Bultmann il mito resta in ultima analisi sempre e solo «ferrea connessione,» come se non esistessero anche un mito ribelle ed un mito escatologico. Ma la tendenza bultmanniana senza sospettare la polvere da sparo, in tutti i miti, di cui trascura il tema, non vede niente altro che vieto discorso mondano sul «non-mondano,» niente altro che un'ancora più grottesca «rappresentazione oggettivata di una trascendenza non-oggettiva. Dove con tale tipo di demitologicizzazione non sussiste quasi per nulla uno stacco essenziale fra gli spiriti impuri che invasano le scrofe e la dottrina «oggettivata» delle cose ultime; o meglio di una apocalisse non solo individualizzata ma tesa ad una cosmica fine dei tempi. Apocalisse di cui il Nuovo Testamento è altrettanto pieno in forza di un nuovo corso che esplode violentemente e che certo - partendo da un concetto di sistema-sempre-io - parla nell'intimo di essa intendendosi come crisi del mondo e non come crisi dell'anima. Il bultmannismo non cancella certo completamente questo carattere escatologico anche se si tratta soltanto di un puro mito, esso lo va a riprendere dallo spazio esplosivo storico-cosmico e dal Cristo che vi si trova come una carica di dinamite, introducendoli nell'anima solitaria con il suo Dio- cittadino. E con questo si insedia così, utilizzando Kierkegaard, nell'arco che unisce «istante ed eternità,»

non solo più la «teologia dialettica,» quindi, tesa tra istante ed eternità, ma la cosiddetta escatologia del presente. Proprio iniziando da questa fine la rivelazione, invece di nascondere dietro la montagna lo scopo della storia del mondo, deve suscitare autocomprensione all'interno di una autenticità conosciuta attraverso Kierkegaard nel topos, oltre che nella tenebra e nella questione circa l'istante che non si può costruire. Non costruibile proprio a causa della sua tutta prossimità, della sua tutta immanenza: così non appare solo "come fatto umano" ma è l'immediato che preme non ancora mediatosi "in tutto". Questo istante non avuto in tutto come fra tutto contiene in realtà il segreto dell'esserci, o meglio esso lo è assolutamente. Appunto perciò questo "hic et nunc" non è soltanto individuale e foggato su Cristo ma è qualcosa di ancora non risolto in ogni esistente. In ogni caso non ci si può rivolgere all'istante guardando unicamente alla cura delle anime come se soltanto il presente evocato con la predicazione fosse già di per sé una presenza escatologica. Il pagamento in contanti (la presenza) e la sua breve controprova metafisica (il denaro contante ride) hanno ancora ampie strade aperte davanti e nessuno che si possa ridurre a mera esistenza con detti del tipo «il Signore è il mio pastore,» «io me la cavo egregiamente.» Ovvero deve essere sempre e soltanto l'agire di Dio che si rende comprensibile nell'istante «qualificato,» sicché libera "da se stesso" l'uomo prima schiavo della "propria" opera perché egli impari a vivere davanti a Dio.» Ma è proprio attenendoci a questo passo che apparentemente affranca del tutto dal precedente mito così estraneo ed esterno riportandoci alla nuova parola di Dio, al "kerygma", che si ricade nel mito più pesante e di vecchio tipo; un mito che è presupposto anche in questo scioglimento a tutta «l'ermeneutica del sé» in Bultmann e nei suoi. Ecco il mito per eccellenza eteronomo del peccato originale, ecco l'uomo che deve essere liberato da se stesso anche dopo la comparsa del "Deus pro nobis": è chiaro che senza l'obbedienza all'ordine che viene dall'alto c'è solo superbia, peccato, errore. E' nella resa che Gesù conduce fino al sacrificio, che è contenuto - anche per quanto riguarda chi lo imita - il nerbo della sua parola in mezzo a noi; dunque il "kerygma" stesso di Cristo viene

"tutto", per così dire, dall'alto: «la parola di Cristo è un sovrano perdono.» Essa è perciò, con la resurrezione del corpo morto, un fatto assolutamente indiscutibile e non come assurdità ma come significato del tutto diverso, non contrario ma disparato; come un reale «scandalo,» un «paradosso.» Con questo Bultmann, il demitologicizzatore, si avvicina all'antipodo di tutto ciò che egli intende come «altra» individualizzazione, ivi compresa l'ermeneutica "pro nobis", all'antipodo della totale trascendenza religiosa di Rudolf Otto («il totalmente altro») e, "cum grano salis", di Karl Barth. Questa vicinanza è figlia del "pathos" dell'alto che troviamo ancora in Bultmann, che culmina nell'eteronomia mitica del «giudizio,» della grazia» e del trascendente a noi sottratto come «indisponibile.» Bultmann compera a caro prezzo ciò che continua a riflettere nel più immanente dei principi operanti, quello del «presentico.» (Benché il kierkegaardismo, per tacere della serietà di quel genuino «soggettivo» di Pascal, del suo "ordre du coeur", compaia in misura ben maggiore dell'individualismo di stampo heideggeriano. Per tacere anche della frase di Gesù "che vuole trasformare" in maniera tanto eccelsa: «Io sono venuto ad accendere un fuoco, ed io volli che esso bruciasse.») Ciò nonostante l'elemento della «prossimità» e ancor più dell'«istante» ricorre con estrema evidenza in Bultmann e costituisce il nucleo del suo "Mythos und kerygma". E ciò vale finché egli non chiude gli occhi interessatamente davanti a ciò che non è poi così succubo con la scusa di una «pazienza» della croce che è sufficiente anche al di fuori di Gesù. E fino a che il suo solo apparente demondanizzare, che lascia il mondo nel più profondo stato di non cristianità, non si riduce a nascondiglio ed alibi di tutto ciò che oggi si definisce cristiano.

Il gabinetto segreto di Barth e la roccaforte della trascendenza.

E' soprattutto nelle parole tiepide che si corre il rischio di confondere del tutto quel che ancor rimane dell'antico impulso ad agire. Spesso l'uomo avverte meglio d'essere moderno quando la sua

religiosità viene combattuta e non cullata. Se quindi non lo si apostrofa in modo completamente demitologicizzato per poi gettarlo nell'antico mito, ma se egli può subito sentire chi è il Signore e chi il servo. Quest'ultima situazione si verifica però nel commercio della vera e totale eteronomia teologica, la quale ci getta in faccia la sua verità e crea così fronti nettamente distinti. Un commercio in cui ancora una volta si idolatra il mitico dall'alto e niente altro; come il «totalmente altro» (Rudolf Otto), come la «assoluta trascendenza» di Karl Barth dell'"Epistola ai Romani". Si demolisce con ciò ogni tipo di teologia liberale e della cultura ed anche ogni teologia «oministico»-esistenzialistica ed addirittura «attivante»-escatologica; "Deus minime Deus pro nobis". Anche Otto ("Il sacro", "Das Heilige", 1917, 1958) ha separato ciò che egli definisce genuino terrore religioso dall'uomo e dalle sue richieste. Il divino gli deve essere sempre presente, ma inteso unicamente come limite insuperabile del proprio esserci, del proprio pensare, del proprio dire, mai prendere vita autonoma o anche solo costituire il suo rifugio. A questo riguardo ciò che ad Otto interessa è il «sentimento» del sacro da un punto di vista della psicologia della religione e dell'etnologia, e non solo la sua visione biblica; esso appare, così, «numinoso e terribile» in tutta la sua grandezza, ancor più ricco di fantasmi ed idoli. Per questo gli fu rimproverato di rappresentare il sacro «"minus" il suo momento etico,» trascurando cioè ogni manifestazione della forma di Cristo, nella sua mitezza e luminosità. Un "minus" che corrisponde in tutto piuttosto al mitico orrore di questo florilegio, alla sua trascendenza che non è solo inumana. Sull'altare ci vengono presentati - in maniera più conseguente ed anche più subdola di quanto non capiti con tutti gli altri tabù sorti dal mitico-eteronomo - gli idoli primitivi, anche quelli giapponesi dell'ira, della guerra, della vendetta, piuttosto che lo Zeus di Otricoli «con le sue belle guance tonde da uomo.» Otto preferisce certo avere presente il crocifisso di Grunewald piuttosto che il «vieni signore Gesù, sii nostro ospite,» o i cieli elisii di frate Angelico. Il "Theos agnostos", colui che è veramente sconosciuto, il Dio che non è inconoscibile "solo" agli umani, egli lo gioca qui nel tutt'altro (e anche se, negli effetti ottenuti da Otto, non sembra

neppure un fatto tanto irrazionale, pure può essere veramente inteso alla luce di un venire "en vogue" della fascista «distruzione della ragione»). In ogni caso egli legò più strettamente che poté il sentimento religioso con le "corde del terrore" del mitico, vedendo qualcuno che soffia verso il basso anche nella Bibbia. Ed anche la mitezza cristiana, trascinata nella notte pagana dell'avvento, prese il nome di "mysterium fascinosum"; la si vide in una luce lontana, ancora mistica accanto al "mysterium tremendum" del vecchio Dio del tuono. Come dire che non la si vide affatto. Il che naturalmente non ha rapporto in alcun modo col diversissimo «totalmente altro» di "Karl Barth" fermo antifascista ed energico cristologo, che rappresenta soltanto una nuova scissione tra umano e divino cui manca addirittura il "fascinosum". Come avviene nel primo Barth, il quale nel "Romerbrief" del 1919 - dove nell'interpretazione della lettera nulla concesse, neppure dopo, al «protestantesimo della cultura» - fissò il limite più profondo tra uomo e alto, tempo ed eterno. Egli si affaticò in cielo non per cancellarne senza volerlo l'uomo, ma per lasciarvelo al difuori, fuori da un armonico, in cui tutto è indifferenziato. Di lasciarlo indifferenziato non si parla neppure in quello strano amico-nemico dell'uomo che è Barth: piuttosto egli, reazionario assoluto, considera ogni umana attività (Stato e Chiesa compresi) alla stregua di semplici cose create, collocandole al livello più basso in rapporto all'attività divina. L'insuperabile conseguenza che si impone nella maniera più totalmente eteronoma suona: «Il divino pronuncia un no permanente nei confronti del mondo.» Di qui è scomparsa «l'autocomprensione nell'autentico» di stampo bultmanniano, in cui è facile, seguendo la moda, dare ad intendere di vivere nell'indisponibile quando in realtà si dispone. Con una sorta di ontologismo fondamentale, a volte radicale, a volte ridotto ad un miscuglio dialettico in cui nessuno più riconosce l'oste dall'ospite, né sa dove stia di casa l'eterno e dove il temporale. Piuttosto Barth taglia alla radice ogni correlazione tra l'al di qua e l'al di là, basandosi sul tema, perduto fin dai tempi del vero Lutero, per cui la rivelazione giunge attraverso la parola che dalle origini è parola di Dio; e illumina l'infinita differenza qualitativa tra uomo e Dio, tra i

movimenti della creatura e "l'unica" autonomia che è quella della trascendenza su cui non è lecito scherzare. «Ma il vero Dio è l'origine che priva di ogni oggettività e che la mette in crisi, il giudice del non-essere del mondo» ("Der Romerbrief" 2, p. 57). Di qui dunque, proprio dalla "krisis" come unica parusia del divino nasce la frase radicale di Barth: «Dio pronuncia il suo eterno no nei confronti del mondo»; di qui scaturisce anche lo scotimento dell'istante alla Kierkegaard, in cui si racchiude l'unico ma ancor feroce punto di contatto tra Dio e uomo; di qui l'assioma fondamentale di Kierkegaard «della coscienza beatificante di aver sempre torto dinanzi a Dio.» Se no Dio non può entrare nell'uomo neppure "sotto le spoglie di Cristo" e nemmeno nel mondo e nella storia; ed è di una evidenza lampante che egli può entrare solo nell'istante ma come fosse caduto dal cielo con un «cratere di caduta» (per servirci di un'immagine che non a caso è derivata dall'artiglieria) o, per essere ottimisti, come punto di intersezione. «Il piano della realtà del mondo in Cristo si interseca perpendicolarmente con il piano della realtà divina» ("Ges Vortrage" I, p. 5); anche nell'istante dunque si sottintende una ferita, ed è illusione il contatto puntuale di questa tangente e del cerchio. Dal che consegue anche la «vicinanza» di Barth con il "Deus totaliter absconditus", con il nascondimento di Dio alla maniera di Lutero, che è di nuovo in concorrenza ideale con l'inavvicinabile trascendenza. Mentre d'altro canto Lutero, per quanto assolutistico sia il suo Dio, distingue ancora tra un "Deus absconditus" (Dio in quanto non vuole essere conosciuto da noi) e un "Deus revelatus" (Dio in quanto attraverso la sua parola entra in rapporto con noi); distinzione che Barth in questo caso, "mutatis mutandis", più luterano di Lutero, del resto non riconosce. Egli unisce inoltre molto più strettamente di Lutero (che a tratti li separava in maniera quasi gnostica), il «timore della legge» all'«amore dell'Evangelo»; facendo anche qui un gioco a favore di una fortissima trascendenza. Infatti in ogni separazione dalla legge, e dal rituale, e in ogni predicazione dell'amore ed unione d'amore opera un movimento contrario alla eteronomia: un movimento che non è limitato solo all'Evangelo, ma che fin da Amos e dal terzo Isaia conduce chiaramente al Signore al

di là del Sabato; un movimento che distinse l'epoca della legge da quella dell'amore (e dell'illuminazione), e che non aveva preso l'avvio, con la gnosi, nel grande antitetico Marcione così come non terminava con Gioacchino da Fiore, il grande chiliasta, l'«Isaia del tredicesimo secolo.» E' logico quindi che Barth sia costretto a permettere che nello stesso Evangelo circoli la servitù, poiché è in accordo con la frase funesta, che è il divino e non il diavolo a pronunciare il suo permanente no nel mondo, e con l'altra affermazione del tutto antispirituale ed antiprometeica: «La realtà della religione è l'orrore dell'uomo dinanzi a se stesso» ("Der Romerbrief", 1940, p. 252). Gesù stesso, invece, deve essere un sì per il mondo (e qui Barth si comporta all'incirca come Lutero che davanti al furore di Dio chiede protezione alle ali della chioccia cioè a Cristo): infatti il mondo, anche se totalmente caduto, è pur sempre «creazione di Dio»; e il mondo non caduto, visto cioè come l'opera di Dio in Gesù Cristo, risuona come un sì di Dio, ed è insieme un beneficio, una realizzazione ed una giustificazione. Partendo da questa fede opaca che funziona solo da «spazio vuoto» per l'escatologico, perfino la legge in quanto definita vien fatta rientrare nella «non-fede»; il sì che Dio rivolge al mondo attraverso Cristo - e, dopo l'«alleanza» esterna e soltanto attraverso di lui - non costituisce per nulla un salvacondotto per una riconciliata «analogia "entis"» nel rapporto fra Dio e il mondo, che restano ora come allora contrari. La legge rimane invero al di fuori della fede che viene intesa come «forma dell'Evangelio» ed è soprattutto la pretesa, la decisione, il giudizio dell'unica parola di Dio; e pertanto l'analogia "fidei" domina da sola nel mondo, anzi contro il mondo, ed è in rapporto con esso nella maniera più contraria proprio nel momento in cui il sì al mondo significa "fine" del mondo, escatologia. Che, ancora una volta, non è legata affatto al mondo da una qualsiasi relazione, come fosse utopico scioglimento di un processo del mondo ancora hegelianamente discontinuo; e simile in ciò alla "civitas dei" di Agostino, che arriva alla fine dei tempi peregrinando attraverso la storia. E' contrariamente ad ogni mediazione immanente che anzi trascende: «in ogni tempo diremo alla fine reale della storia: la fine è prossima» (BARTH, "Resurrezione dei morti",

"Die Auferstehung der Toten", p. 60). Ovunque fino alla fine dei tempi che emerge dal tempo stesso viene dichiarata guerra all'attualismo umano come ai pensieri della storia e del mondo, la guerra del mito del Signore riflesso nella sua forma estrema. Il tabù dell'al di là di Dio e della sovranità della sua rivelazione sopra tutto ciò che all'uomo accade nel suo sperimentare e nel suo pensare, nella cultura, nella filosofia e nella stessa religione intesa come possesso spirituale, questo tabù dunque è stato in Barth non solo rinnovato in maniera inattuale ma completato con una conoscibilità gorgonica.

E' davvero facile soffocare ciò che non si pensa volentieri. Il ritorno al sentimento: anzi il restarvi dentro si trova anche in Barth e ciò porta con sé un al di là. Però questo sentimento in lui non è mai tenero e conosce bene soprattutto se stesso e tutte le cose che l'intelletto gli porta via. Il che rende del tutto conoscibile e tuttavia irricognoscibile l'al di là che assolutamente nega e nel quale non è dato penetrare (e qui ci sono chiari legami con "Il castello" e "Il processo" di Kafka). Ma come e perché Barth può affermare con grande sicurezza che questo eterno inconoscibile pronunci il suo no permanente nei confronti del mondo? Per quanto riguarda lo iato fra umano e divino egli potrebbe richiamarsi ad Isaia (quantunque Isaia fosse pieno del suo Dio) e alla frase irata del suo Jahvè: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, e le mie strade non sono le vostre strade» (Is. 55, 8). Anche se in questa frase richiama l'enorme distanza tra cielo e terra, Isaia fa seguire subito dopo la parola di Dio affine all'uomo, con la pioggia che scende dal cielo e bagna la terra per fecondarla: è la parola che si riempie proprio degli uomini, perché «essa non deve ritornare da me di nuovo vuota.» Ma in questo modo Barth uscirebbe, unica creatura, dai limiti conoscitivi propri degli esseri creati, limiti che egli considera radicali, altrimenti egli non potrebbe più parlare in maniera tanto esatta e diffusa del divino "che si è rivolto altrove". Sì, il Kant dei "Sogni di un visionario" chiamerebbe un «favorito del cielo» il teologo che "malgré lui" esponesse particolareggiatamente la trascendenza nascosta agli uomini proprio nel suo essere nascosta. E poi nel "pathos" perdurante del divino votato a questo assoluto eteronomo,

quali sono le differenze tra la sua essenza terrestre del tutto ineluttabile e l'antica Moira, la cieca dea del destino? La quale tuttavia, benché stia molto in alto e cammini al disopra di un Zeus-Signore, teisticamente non è molto apprezzata. Fondamentalmente, quale criterio di distinzione opera, in quest'eteronomia glorificata fino all'assurdo, tra il divino che in quanto tale-pronuncia fino alla sazietà il suo permanente no al mondo e l'"eidos" Satana definito, integralmente, come vero assoluto "nemico"? E' ovvio che a proteggere il mito del Signore di Barth, ipostatizzato fino a questo sintomatico eccesso da questa identificazione col satanico, c'è sempre l'idea che la sua massima essenza non debba in genere essere compresa dagli occhi, dai sensi, e dalla storia degli uomini. E neppure deve entrare come giudizio ultimo un'altra crisi, cioè nella fine della storia, nelle conclusive e quindi escatologiche aperture del mondo. Del tutto astorici sono infine sia il divino sia la sua rappresentazione, e sono privi quindi di un qualsiasi "Novum", di cui invece è pregno il processo dello statismo; per cui il barthismo - che ora appare in tutto come un tipo di mitologia scaturita dall'anti-Prometeo - non offre nemmeno spazio per il «nuovo eone,» per nessun'opera in cammino, per nessun luogo della storia e della natura in cui viva l'"eschaton". Ancora una volta vale solo «l'istante,» non inteso come il luogo di caduta che occorre preparare, il luogo di realizzazione di ciò che si deve realizzare, ma al contrario, caratterizzato in maniera del tutto astorica: interpretato dunque non alla maniera di Giovanni nel senso di una realtà che ci è giunta vicina, ma alla maniera dei Greci, nel senso di un istante che resta sempre tale. Di qui il corrispondente disinteresse per ogni escatologia di tipo storico-finale: «della "reale" fine della storia bisogna dire in ogni tempo: la fine è prossima.» Giustamente si disse in proposito: «Queste differenze tra pensiero greco e israelitico-cristiano, tra "logos" e promessa, tra epifania ed apocalisse della verità sono state oggi scoperte in molti campi e con diversi metodi» (MOLTMANN, "Teologia della speranza", "Theologie der Hoffnung", 1964, p. 34). Ed esse esistono, come Moltmann dice più avanti applicando un criterio analogo desunto tranquillamente dal "Principio Speranza" ("Prinzip Hoffnung") e da "Spirito dell'Utopia"

("Geist der Utopie"), anche nel problema della "natura", anzi soprattutto in questo. Così si dice, tacitamente con "docta spes", ma esplicitamente contro la escatologia troppo presentica: «La sofferenza diventa dunque universale, e rompe l'autosufficienza del cosmo proprio come poi risuonerà la gioia escatologica» in «un nuovo cielo e in una nuova terra.» In altre parole: «l'apocalittica, è vero, pensa la sua escatologia in termini cosmologici, ma ciò non costituisce la fine della escatologia, ma il principio di una cosmologia escatologica o di una ontologia escatologica, per la quale l'essere diventa storico e il cosmo si apre al processo apocalittico. Questa storicizzazione del mondo nella categoria del futuro universale escatologico è teologicamente di importanza straordinaria, giacché attraverso di essa l'escatologia diventa l'orizzonte universale della teologia in genere... Anche il Nuovo Testamento non ha chiuso la finestra che l'apocalittica ha aperto di là, nella vastità del cosmo e nella libertà che si stende sopra la data realtà cosmica» (Op. cit., p. 124). I lineamenti di questo superamento estremamente astratto e apocalittico possono risultare teologicamente troppo gravi, sempre arroccati come sono nella loro roccaforte e nella cosiddetta pazienza della croce; ma è pur sempre vero che il suo, come ogni assunto che precorre i tempi, offre il pretesto di un genuino "contra" non da ultimo contro la storica nullità, contro lo statismo della trascendenza di Barth, estranea all'uomo. Nella cui «pazienza» della croce è raffigurata con rara efficacia e senza alcun compromesso e finzione la sua vera posizione antitetica di onnipotenza idolatrica: quand'essa alla fine, sta lì, non irreligiosa ma metareligiosa, pronta a farsi conoscere. Barth, nonostante il suo «sentimento» antirazionale, ha ben poco in comune con Schleiermacher che è d'altro canto assai «culturprotestantico»; tuttavia nessuno quanto Hegel in una frase contro Schleiermacher è mai apparso più totalmente estraneo alla «pazienza» della croce, soprattutto a quella che - essere uomo qui come là - si rassegna infine all'eteronomia dell'assolutismo trascendente. Anche Schleiermacher infatti aveva definito la religione come «sentimento di una totale dipendenza dall'assoluto» («ovvero dall'impensabile fondamento del mondo»). E Hegel non

limitandosi solo a chiedergli conto e coscienza, giunge a dire contro una tale pura passione di sottomissione: «Così il cane sarebbe il miglior cristiano..., ma solo lo spirito libero ha religione e può averla» ("Opere" 1832-45, vol. 9, p. 296), - e tutto questo valga contro il "Theos agnostos", in cui abita di preferenza il "Signore" di Barth, il suo "Theos kurios". Ma allora il totalmente altro, l'autentico "Absconditum" non dovrebbe abitare o, in altri termini, non acquisterebbe per la prima volta una reale profondità quando, venuto meno il tabù della straordinaria superstizione, esso mantenga la sua funzione al di fuori della deità, applicandosi al segreto dell'uomo, all'"homo absconditus"? Il prezzo sarebbe ancora una volta troppo alto e superfluo, tanto per il «presentico» di Bultmann quanto per il «misterico» di Barth.

Tuttavia il barthismo, anche se ha lavorato in maniera insostenibile con l'alienazione, ha comunque acquistato lontananza, eteronomia e trascendenza; ha con il suo "Deus absconditus" risollevato il problema dell'incognito, un "plus" qui, che sia pure dal punto di vista del protestantesimo della cultura caccia via la antropologia della vita bella. Il "Deus absconditus" diventa dunque conoscibile quale indicazione dell'"homo absconditus": «questo amico intimo costituito dal totalmente-altro e dal segno dello strato religioso, dagli dei animali fino all'unico Dio potente, al Dio salvatore, lo si può comprendere soltanto vedendolo come proiezione interpretativa dell'"homo absconditus" e del suo mondo... Dio appare così come l'ideale ipostatizzato dell'essenza umana non ancora attuata nella sua realtà; esso appare come entelechia utopica dell'anima, esattamente come si immaginava che il paradiso fosse entelechia utopica del mondo divino» ("Prinzip Hoffnung", 1959, p. 1522.) Questo invero è legato ad elementi ed archetipi extramitologici che hanno mutato funzione, non certo a quegli ipostatizzati idoli di potenza ancora doppiamente tabù. Anzi: si salda ai miti non rnercanteggiabili di tutt'altro tipo, agli utopici che trascendono, non ai trascendenti che ipostatizzano. Dunque solo ai miti in cui esplode l'"humanum" sovversivo. Gettar via tutti i miti in blocco senza riguardo per la persona: ecco di nuovo, e ancor più lampante il bilancio di casa Bultmann. Tutti i miti della signoria (e

soprattutto questi), con il trono del giudizio nel loro Olimpo, con la loro incomprensibile trascendenza che deve essere tuttavia eternamente giusta: ecco il mosaico della maestà di Barth - non di Giobbe - ma non il cielo del Figlio dell'uomo. Per cui Marx poteva dire: «Prometeo è il santo principale nel calendario filosofico»; ma egli lo è altrettanto nel calendario mitologico, nel mito cioè che si distrugge e si salva attraverso la luce, dove esplode in mille scintille in un giorno di fiaba al di là del presente. Questo è il risultato (e non la conclusione): anche il prometeico con tutto ciò che assume di significato escatologico vive nel mito così come ogni mitico deve coesistere con tutto il misterico in Prometeo, "Novum" e "Ultimum" dell'attività e della storia umana. Sempre che tutto ciò non si concluda con l'oscurantismo di una trascendente Bisanzio. Sia santificato il tuo nome: non è una preghiera da comunità di servi e cortigiani, non è un panegirico eteronomo; è invece una deposizione del "Deus maximus", non-"optimus", meglio ancora non-esistente. Tutto questo sia detto della demitologicizzazione con scopi e misure diverse e della formazione dei tabù ricorrendo per negarli a fatti precisi. Per quanto concerne il comune obbedire si porga l'orecchio, più che a tutto, alla parola di Gesù «Ecco, io faccio tutto nuovo.» Già, per non confondere la prossimità al mondo con la conformità e il trascendere con la posseduta trascendenza.

Il grido escatologico della Scrittura: come dai tempi di Albert Schweitzer esso fu notato e frenato.

Per lungo tempo gli uomini furono paghi di ciò che non supera il consueto, lieti di ridurre Gesù al buon uomo che ci aveva ordinato - dandocene per primo l'esempio - di amarci l'un l'altro così come egli ci ha amato. Certo risultò sconveniente, e per questo vi si stese volentieri un velo sopra, il fatto che con lui non ci si scontrasse più l'un l'altro, ma si colpisse invece l'eterno rapporto di signore e servo. L'essenziale fu di conservare la soavità del fratello Gesù e ci si regolò su di lui per tenere i servi alla stanga. Così si poté anche tirare avanti molto meglio di prima con l'amore, con quello declassato a ipocrisia

e a vuoto esercizio vocale. «Ecco, io faccio tutto nuovo»: la rivolta implicita in queste parole rimane per la corrente dottrina cristiana un fatto più che sgradevole; essa fu sporcata dai liberali e castrata dai conservatori. «Ciò che fate al più piccolo dei miei fratelli, lo avete fatto a me»: come era da aspettarsi, Munzer e i suoi con il loro regno dell'amore da costruirsi subito, falene visionarie al pari di Gesù, quasi sempre ebbero fino ad oggi dalla teologia cristiana l'onore della stampa peggiore o, nel migliore dei casi, il silenzio. A prima vista sembrerebbe assai strano il fatto che proprio il «subito» della predicazione di Gesù, questa sua bruciante escatologia, potesse essere di nuovo rintracciata all'interno della teologia più borghese. Johannes Weiss, poi Albert Schweitzer, che non furono certo dei distruttori, fecero una nuova scoperta (si fa per dire) di tipo esegetico che a quei tempi sgomentò. Partendo dalla parola di Giovanni il Battista «il regno di Dio ci è giunto vicino,» essi giunsero alla conclusione che colui che proprio per questo fu da lui battezzato, non appariva solo un ribelle ma un santo pazzo. Weiss ("Gesù predica il regno di Dio", "Die Predigt Jesu vom Reich Gottes", 1892) insegnò di Gesù, già allora inteso non come «storico» ma come «futuro,» che egli non aveva «più nulla in comune con questo mondo,» neppure nel suo comportamento e nel suo esempio: egli stava «con un piede già nel futuro.» Certamente Weiss ritornò sui propri passi, quelli non «futuri,» passando senza visionarie pazzie dall'immagine escatologica a quella liberale. Poi Schweitzer, raccogliendo e inventariando all'inizio una massa di dati particolarmente rilevanti, diede di piglio all'escatologia che allora si celava dietro l'opera di Gesù e stava tutta nella sua predicazione. Ora invece Gesù fu visto non tanto come il maestro di morale del discorso della montagna quanto soprattutto come annunciatore ed unto del regno dei cieli ormai prossimo. Il mito apocalittico del salvatore culminante nel totale esodo dall'Egitto apparve incarnarsi in Gesù per i suoi: «alla luce dell'escatologia diventa impossibile introdurre in Gesù idee moderne e poi riaverle indietro, come fossero la vita, passando per la teologia del Nuovo Testamento» (SCHWEITZER, "Da Reimarus a Wrede. Una storia della ricerca sulla vita di Gesù", "Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung",

1906, p. 322). In Schweitzer, vissuto al tempo dell'equilibrio delle forze e della fisica ancora statica, continua ad essere presente la memoria di quel rivolgimento esplosivo che sarebbe stato determinato dall'avvento del regno di Dio: catastrofe non solo militare ma "cosmica" che, attesa per i tempi di Gesù, non avrebbe dovuto tardare oltre la sua morte. Un brivido, lo stesso che pervade il delirio dell'estasi e del battesimo nella gloria celeste, di fronte ai divini cavalieri dell'Apocalisse, ormai giunti a galoppo travolgente o in agguato alla prossima svolta della strada. Questi estremi decisamente antiborghesi nella condotta così dolce, così soave di Gesù e dei discepoli furono messi in luce da una semplice indagine storica che sembrava di nuovo basarsi su una attesa reale della fine dei tempi come negli anni 1000 e 1525, più che su una ricerca ermeneutica che partiva dalla casa del pastore; per la scienza neotestamentaria l'effetto fu comunque tremendo. «La marea cresce - le dighe si rompono,» disse il teologo sistematico Martin Kahler. In questa affermazione ed in molte altre ancora l'assicurazione escatologica del cristianesimo primitivo lasciò «trapelare la menzogna» della sintesi armonica di cristianesimo e cultura borghese. Dopo di che lo stesso Karl Barth poteva annunciare: «Il cristianesimo che non è in tutto e per tutto escatologico non ha nulla a che fare, in tutto e per tutto, con Cristo» ("Epistola ai Romani", 1921, p. 298). Fino a che anche in lui, come in Weiss e in Schweitzer, la nuova scoperta, proprio a causa del suo "épater les bourgeois", ebbe uno sbocco all'indietro nel suo contrario, nell'immagine di un Gesù più liberale di come lo si tramandava e di come tornava utile alla grande massa del popolo ecclesiastico. Così Schweitzer nelle sue parole affermò che questo Gesù non era che un visionario fanatico, proprio quando egli per parte sua accentuava tutto quello che tracimava i bordi dell'attesa finale: l'aver fissato i tempi della fine del mondo si rivelò, quando poi non si verificò, per un'illusione, «un errore di Gesù.» Niente più escatologia dunque, ma una frenata, un rinnovato ripiegamento nel cristianesimo della cultura, un aiuto alla categoria dello sviluppo: «ne risultò che l'escatologia del cristianesimo primitivo fu sostituita da considerazioni di tipo storico-salvifico» (ERNST KÄSEMANN,

"Tentativi esegetici" I, "Exegetische Versuche", 1965, P.199). E Moltmann, con la "docta spes" della "Teologia della speranza" ("Theologie der Hoffnung", 1965), nota giustamente a proposito di Barth che questo a differenza di Schweitzer cerca di tener ancora in vita l'escatologico: qui si scambia «escatologico» con «sovramondano» continuando a pensare in termini di essere greco e mai di futuro biblico (op. cit., p. 32). Accanto a questa scorre un'altra corrente che porta avanti lo scoperto messaggio escatologico del cristianesimo primitivo (insieme con la sua origine profetica). In una dimensione - quella del tempo futuro, quella dell'ultimo topos - di cui è piena non la teologia ma, in forza del mito della promessa, la Bibbia.

A questo punto possiamo circoscrivere il nostro oggetto. Appunto: la mormorazione che cerca di aprirsi una via sta dentro la Scrittura e il lettore sincero non la può certo sopprimere e neppure (così suona meglio) ometterla. Sperare - e non avere, non avere avuto mai - è la vera e propria parola della Bibbia; persino l'ammuffito «siate consolati,» una magra consolazione se poi non diventa addirittura una truffa, non è mai riuscito a tranquillizzarci. In relazione a ciò nel condotto biblico è salito troppo il livello delle nostre esigenze, e veramente troppo grande è il divario fra noi e l'esistente. «Possa la mia destra disseccarsi, se io mi dimentico di te, o Gerusalemme»: così la parola del salmo passa tra i pastori sicuri della propria posizione e toglie loro le pecore che vorrebbero conservare per sé. Questi non sono pensieri nati dal ricordo, a meno che non si tratti del ricordo di una Gerusalemme ancora da venire, quella promessa, che non si concilia certo con il presente. Non si concilia con la miseria doppiamente insopportabile o con il mero gusto della pietà e tanto meno con la rinuncia alla meta che è rinuncia a giungere fino a ciò che appartiene al migliore eone e che sta in esso. E, come è ovvio, non coincide neppure con la cristiana pace dell'anima e con il semplice esame di coscienza e ancor meno con il bazar cristiano della beneficenza, con cui tutto ciò si identifica. Se fosse stato solo per questo allora non ci sarebbe stato bisogno della paradossale svolta dell'escatologia né della posteriore persecuzione dei cristiani. Meglio ancora su questo argomento parla Chesterton («l'uomo

immortale») in un modo disarmonico degno di nota (volgendosi non solo contro il cristianesimo inteso alla maniera anglosassone come «etica della vicinanza» o contro Shaw): «Fu certo un calunniatore chi accusò i cristiani di aver mandato Roma in rovina con i tizzoni ardenti. Tuttavia costui colse la natura del cristianesimo molto meglio di quei moderni secondo i quali i cristiani sarebbero stati una comunità etica e mandati a morte con lento martirio perché avevano predicato agli uomini che avevano dei doveri nei confronti dei loro vicini o perché la loro dolcezza li aveva resi facilmente disprezzabili.» Il cattolico convertito Chesterton era ben lontano dalla rivolta ma non altrettanto dalla reale pericolosità e dallo scandalo del cristianesimo primitivo: partendo di qui e superando al volo tutti gli altri abissi, egli giunge a collegarsi al verso altrettanto scomodo del mistico chiliastico William Blake, dotato anch'egli d'uno scandaloso intuito inglese pur tanto diverso da quello di Chesterton: «lo spirito della rivolta si precipitò giù dal Salvatore e la luce del suo furore apparve nei vigneti di Francia.» Nessun dubbio se si parte da una «comprensione della Scrittura» escatologica e non mitigata: gli scoppi ancora battisti di Blake raggiungono un'atmosfera assai più vicina all'autentico trascendere del cristianesimo primitivo di quanto non siano tutti i vari "eschaton" di Bultmann, Barth e Schweitzer, presi insieme. Le intuizioni di Blake giungono alla notazione di tutto l'"Esodo" che ermeneuticamente non si può affatto limitare al Nuovo Testamento, ma che trae il suo archetipo originario dall'uscita dall'Egitto e molto prima ancora. Così sono ancora percepibili le voci dei profeti, quelle stesse dei moderati, che portano già con sé da Amos fino a Daniele un'apocalittica "sui generis" che neppure Paolo riesce ad eliminare: «si deve parlare di annuncio escatologico ogni volta che dai profeti viene "negato" il "precedente" fondamento storico di salvezza» (RAD, "Teologia dell'Antico Testamento", "Theologie des Alten Testaments" II, 1960, p. 131). E quale forza infine, se non la sottostruttura conservatrice, è quella che permette alla gran parte dei teologi, fin dal tempo delle lotte fra Melantone e Munzer, di adattare la missione sociale ad un'escatologia combattuta o snervata tale da rendere facile anche nel metodo il compimento di questa

missione? E' e resta il legame con il pensiero greco, con l'essere che rimane estraneo alla storia, non certo con quello biblico che è pensiero della storia, della promessa dell'assolutamente "Novum". Con il "futurum", l'aperta determinatezza dell'essere giunge fin dentro Jahvè: «El,» tu sei, così suona l'iscrizione sul tempio d'Apollo a Delfi; "Eh' je ascher eh' je", io sarò quello che io sarò, così risuona la presentazione di Jahvè, e non solo a Mosè nel roveto ardente; di qui anche emerge, spirituale come niente altro mai, la rappresentazione di Dio che nella Bibbia è vergine da ogni antichità del presente; di qui la differenza tra epifania ed apocalittica, tra il circolo chiuso della vera anamnesi della verità, la reminiscenza, che va da Platone fino ad Hegel e l'escatologia della verità, una linea tuttora aperta che rappresenta il non-essere- ancora. A ciò corrisponde, come scopo, fine e senso della Bibbia, quella autentica potenza dell'escatologico che trova le sue radici nel messianico, come ha notato Hermann Cohen, che pure ha così «ragionevolmente» abbandonato l'escatologico "contra" gli antichi e a favore dell'essere del futuro. Proveniente da una facoltà del tutto non teologico-evangelica, con il Messia ancor da giungere e l'epifania ancora da compiersi, egli dice: «Questo è il grande enigma storico-culturale che nasce con il messianismo. Tutti i popoli pongono l'età dell'oro nel passato, nel tempo delle origini; solo nel popolo giudeo la speranza dello sviluppo dell'umanità viene dal futuro. Solo nel messianismo c'è l'affermazione dello sviluppo del genere umano: nell'età dell'oro lo sviluppo procede all'indietro. Perciò l'individuazione dell'epoca messianica con l'età dell'oro è un grossolano errore che rovescia del tutto il pensiero. Nel messianismo passato e presente scompaiono dinanzi al futuro il quale, solo, riempie la coscienza del tempo» (H. COHEN, "Religione della ragione", "Religion der Vernunft", 1959, p. 337). Ciò vale fin dai tempi dello «Eh' je ascher eh' je,» sebbene Cohen non faccia menzione né degli Evangelii né dell'apocalittica, scaturiti entrambi dall'interno del mondo giudaico («timore superstizioso dinanzi all'evento nazareno» secondo Buber) e separi quindi il messianico, «ragione etica,» dall'escatologico, evidentemente «infezione mitica,»

più radicalmente di quanto non faccia un qualsiasi teologo cristiano. E qui il suo rifiuto della biblica escatologia, conseguenza ultima del suo distinguere la Bibbia dal mondo antico, gli costò un così caro prezzo, e superfluo per giunta, di tanto superiore a quello pagato da ogni cristiana «demitologicizzazione.» Andando avanti osserviamo utilmente che questa ostilità totale ed assoluta nei riguardi del mito elimina dal messianico non soltanto ogni Messia in carne ed ossa (l'anti-Jahvè di Giobbe) bensì anche ogni visione del futuro totale generata dall'apocalittica. Benché la persona del Messia, questo ribelle del messianico, questa anticipazione di una svolta cosmica - il nuovo cielo, la nuova terra - sia da riferire esattamente a "quell'altra parte" del mito che appartiene in tutto e per tutto alla ragione e non al vecchio stupido Adamo. In queste conclusioni si può di nuovo vedere come sia importante che proprio la persona del ribelle, con il mito della promessa apocalittica, appartenga implicitamente all'esegesi biblica. Si vede come in realtà "la luminosa chiarezza di questi miti" illumini con efficacia decisiva qualcosa di uguale che sta loro di fronte, e vive nel messianico che è nascosto tutt'intorno, anche al di fuori della Bibbia: in altri miti cioè, in cui cova la «luce del suo furore,» che ha soltanto bisogno per risplendere delle parole «ecco, io faccio tutto nuovo» pronunciate unicamente nella Bibbia. E nella Bibbia essa si accende contro Zeus, contro colui che scatenò un diluvio assassino sugli uomini, che inchiodò Prometeo il portatore di luce alla rupe come su una croce, contro il signore del mondo a cui si ribellò l'eroe prometeico a favore degli uomini, poiché era migliore del suo Dio. Ecco di nuovo apparire il mito di Prometeo che, per quanto non ancora ben saldo sui piedi, acquista una prospettiva del tutto diversa dal pensiero statico greco: eccolo irrompere nel futuro con la forza del "Novum", che nella Bibbia risplende per la prima volta di luce propria in tutta la sua dimensione utopica. Ciò è sufficiente: perché anche l'ultimatum del "Novum", quell'"eschaton pro nobis" che così male si adattava ad ogni esegesi finché essa portava ancora l'Olimpo dentro di sé, è invece vicinissimo ai cristiani del nuovo eone che pensavano di essere gli unici autentici.

- Sul rapporto marxismo e religione.

"Il timore ha generato gli dei".

LUCREZIO

"Passo passo, lo sguardo privo di paura andiamo avanti.
E pesante e lontana pende una coltre di rispetto".

GOETHE

"L'ateismo è l'umanesimo mediato
con il superamento della religione".

MARX

"In questo modo nessun movimento ateo ha parlato così male di
questa politica della Chiesa come ha fatto ora la lettera dei vescovi".
Ultima lettera dei vescovi tedeschi, p. 52.

Non dimentichiamoci del prete.

Ci si sbarazza volentieri di ciò che ci opprime. E fin dall'antichità si dice che il bisogno insegna a pregare. Forse anche perché quelli che vivono sulla preghiera si sono presi cura del bisogno? Un gregge, naturalmente non quello che sapeva cavarsela da solo, si procurò dei pastori particolarmente solleciti. A differenza del piccolo borghese abbindolato, chi lavora e ha coscienza di classe se lo ricorda ancora. Costui si era subito accorto che quel potere da cui era sfruttato e oppresso era tenuto da gente troppo interessata alla sua salvezza. Com'era spudorata, la pace non sospetta, col suo potere sorto dalla ricchezza, la sua ricchezza dal potere. Che apostolica benedizione si posò su tutti i Franco della terra, e quali preghiere si innalzarono per la loro vittoria, e quanta complicità negli occhi che si chiusero davanti ai nuovi roghi di giudei ed eretici: e tutto fu ormai possibile. E si andò di violenza in violenza in compagnia, tra gli altri, della maggior parte dei luterani in collarino, allineati con il potere di cui essi sono la cara prole tanto obbediente. Devono ancora fallire

parecchi attentati prima che le figure incerte e quelle che persistono con l'astuzia abbiano a tal punto imparato o così tanto dissimulato e nascosto da sparire definitivamente. E' vero che in entrambe le chiese c'è ancora qualcuno che è sincero, ma la maggioranza, fino a nuovo avviso, appartiene a quelli che si adeguano; essi continueranno, gatti in tutto e per tutto, a cadere minacciosi in piedi ogni volta che la testardaggine orientale torni a loro profitto. Molto più lontana troviamo una pura imposizione, certo meglio che nulla, poiché dalla muffa dei suoi carceri e dai suoi roghi, sorgono genuine figure di cristiani. Ma ancor più lontana e diversa è l'eredità dei padri e non è superabile con semplici emicranie ecclesiastiche. Le sue fonti scorrono altrove e il buon pastore le ha sempre nascoste o interrate, come comanda la sua missione.

Oppio del popolo, non ce ne hanno già servito abbastanza in tutte le salse?

Si paga caro il piacere di lasciarsi stordire. L'oppio del popolo continuò sempre a fumare e infine tutta la fede ne prese l'aroma. E questa non avrebbe subito tanti attacchi, se proprio la chiesa non fosse stata così pronta a schierarsi dalla parte delle potenze dominanti. Quando addirittura non gareggiò con loro per ottenere il primo posto nel potere come avvenne nell'alto Medioevo. Quando si trattò di tenere soggetti i servi della gleba e in un secondo tempo gli schiavi del salario, lo stordimento corse in aiuto dell'oppressore, senza nulla mai rifiutargli. Da tutto ciò, e non certo dalle ricerche basate sulle scienze della natura, si capisce come Marx non abbia aumentato l'"Ecrasez l'infame" pur avendolo consolidato e sottoscritto. Non lo ha aumentato poiché riconobbe che la chiesa insieme allo stato era un riflesso di pregiudizi di tutt'altro tipo, condizionati dalla economia e in se stessi insostenibili; il cui trapano, cioè, penetrava molto più in profondità. Ma egli ha confermato i rivoluzionari borghesi di allora perché il tempio di oggi appartiene ai cambiavalute, così come il dio ecclesiastico all'intera società di classe. E nel cielo dell'oppio stanno ancora gli alti e i bassi,

chi è punito e chi predomina, i servi e i leccapiedi che cantano le lodi in eterno. Ciò nonostante Marx non si limitò a ripetere solo che Dio non esiste o che è un'astuta trovata dei preti. D'altra parte quest'ultima affermazione si basa sul presupposto che tutti i preti del passato a cominciare dai druidi possedessero la cultura di Voltaire, ed essendo illuminati quanto un ateo del diciassettesimo secolo, invece di comunicare il loro miglior sapere, offrissero solo delle filastrocche. Marx non parla mai con una tale ingenuità astorica, poiché tra lui e gli enciclopedisti stanno Hegel e Feuerbach. Quest'ultimo soprattutto, con la teoria del desiderio, e le posteriori teorie della scissione del sé e dell'alienazione della religione che non scaturì dall'inganno ma da una impenetrabile illusione. Nella religione l'uomo si scinde da se stesso, ponendosi dapprima come individuo limitato, poi il sé alienato gli viene di fronte illimitato, divinizzato come Dio. Ed entrambe le cose, la scissione come l'alienazione ipostatizzata nell'aldilà, devono essere superate: «nulla esiste fuori dalla natura e dagli uomini e gli esseri più alti, creati dalla nostra fantasia, sono soltanto la fantastica immagine dello specchio retrovisivo della nostra propria essenza.» E proprio da questo specchio retrovisivo Marx infine comprese e penetrò anche l'estrema importanza della funzione ideologica della chiesa nella società di classe più avanzata. Così come egli sciolse in senso storico, vario, concretizzò l'essenza umana e l'animo religioso generali e invariabili di Feuerbach, riferendosi alla situazione degli uomini nelle diverse società, e quindi anche nelle diverse forme della autoalienazione. Proprio perciò in Marx la critica della religione riacquistò l'antico impeto dell'illuminismo: la convenienza cioè di collegare nuovamente i fumi del cielo all'ideologia dell'inganno; e, naturalmente, non a quello intenzionale e soggettivo, insostenibile per i tempi più antichi, ma a quello oggettivo e socialmente ineluttabile. La religione fu qui per la prima volta storicamente collegata alla società di classe, dove una certa generalizzazione di stampo illuministico ritrovò la sua efficacia nel fatto che la religione veniva ancora quasi completamente identificata con la chiesa. Di conseguenza diversissime forme sociali della fede, del tutto antiecclesiastiche come le sette, rimasero ancora inosservate. Ma

proprio per questo, nella sua completa critica all'ideologia della religione gli riuscì di pensarla unicamente in funzione della sua forma sociale la quale trovò la sua potenza in quella della chiesa. Di qui dunque nascono le critiche marxiste dell'oppio del popolo, che non consistono tanto, come nel diciottesimo secolo, in oltraggi ed ingiurie, quanto in qualcosa di più acuto: nelle analisi economiche. E giacché questi criteri quando furono messi alla prova, ad esempio sotto Pio Dodicesimo, si rivelarono sempre più veri, non li si può semplicemente abbandonare al marxismo volgare. Essi appartengono invece al marxismo più alto, tanto che, quando l'ateismo borghese e quello marxista-volgare divennero triviali, l'autentico marxismo li raffinò fuori della negazione, in una prospettiva. Del resto si può affermare che anche la più logica delle "platitudes" materialistiche, se passa per Marx e Feuerbach, conserva pur sempre, nel trattare di religione, tutte le sue possibili implicazioni contro l'alienazione. Mentre l'acume borghese di oggi, quando contesta le proprie cose con l'aiuto di un poetico angelo o dell'abbraccio della trascendenza, mostra, a seconda del suo modo di comportarsi, soltanto un diverso aspetto di una implicazione che è anche di uso corrente: l'apologia della proprietà privata.

E' soprattutto il timore che mantiene in servitù. Ma anche l'opinione che i desideri possano essere realizzati dall'alto mette l'uomo nella condizione del postulante. Perciò non è stata l'impudenza (tipico attributo del postulante) a diventare per prima irreligiosa, ma l'umano. Al materialismo spettò così sempre un ruolo umanamente liberatorio; esso contrappone il portamento di chi sta ben diritto all'atteggiamento di chi curva la schiena sotto l'alto. Esso contrappone il sapere (il sapere "aude", osa servirti del tuo intelletto) al destino in cui non si penetra e che s'innalza addirittura fino al cielo. L'onesta critica della religione si rivelò quindi sempre proprio come nei versi in cui Virgilio celebra Lucrezio: "Felix, qui pohlit rerum cognoscere causas Atque metus omnes et inexorabile fatum Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari".

Dunque, il portamento diritto e la volontà di sapere danno l'impronta alla grande critica della religione; qui non vi è Tersite, ma sempre e solo Prometeo con la sua fiaccola. Anche qui certo non si

possono oltrepassare gli stadi peccando di eccessiva fretta ed astrattezza; tuttavia nulla può - proprio in forme ideologiche così tenaci - sostituire la "revolutio in capite et membris": non certo i «socialisti religiosi» di ieri e di oggi che sono già paghi di dipingere di rosso rosato la chiesa dei signori che hanno lasciato immutata. E questo invece di aver di mira un nuovo paese e non un'opera abborracciata, secondo l'ammonizione del giovane Marx che non riguarda solo lo stato e la politica: «i mezzi animi hanno in tempi siffatti la visione rovesciata dei generali. Essi credono attraverso la riduzione delle forze armate di poter sanare il danno... mentre Temistocle quando la devastazione minacciava Atene indusse gli Ateniesi ad abbandonarla completamente per rivolgersi al mare, per fondare su un altro elemento una nuova Atene.» Ora di certo, in tutto questo importante radicalismo contro la chiesa dei signori (con tutto l'oppio del popolo contenuto in essa come in ogni altra religione precedentemente istituita), vi è - precisamente nel passo dell'oppio e in tutta la critica della religione di Marx - vi è proprio ancora un «altro elemento» su cui «fondare una nuova Atene,» verso cui il marxismo volgare si è rivolto il meno possibile. Infatti la così vera frase dell'oppio del popolo sta in un contesto altrettanto vero, anzi più profondo di quanto non vogliano e non tollerino i marxisti volgari. Perciò essi hanno staccato isolandola completamente dal contesto la frase dell'oppio; ma questa nella "Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto" suona: «la religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché la essenza umana non possiede alcuna vera realtà... La miseria religiosa è insieme l'espressione della reale miseria e la protesta contro di essa. La religione è il sospiro della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, come lo spirito di situazioni senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. L'eliminazione della religione come della felicità illusoria del popolo è la richiesta della sua reale felicità... La critica ha sfogliato i fiori immaginari sulla catena, non perché l'uomo porti la catena senza fantasia e senza consolazione ma se ne liberi e colga quelli vivi... La critica della religione si conclude con la dottrina che l'uomo è la massima essenza per l'uomo; dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è

un essere annientato, asservito, abbandonato, spregevole.» Questo è dunque tutto il contesto, in cui sono presenti il «sospiro» e la «protesta» contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento. Contro ogni volgarizzazione si è potuto mettere in luce così che la predicazione nella guerra dei contadini tedeschi significava qualcosa di più e di diverso da una «mantellina religiosa» (come pensò poi Kautsky) e che invece «anche» questo tipo di predica discendeva dalla Bibbia quasi fosse una religione non riducibile alla sola "re-ligio", al legame all'indietro. E questo mentre al contrario i suoi illustri interpreti ecclesiastici hanno brillato, quasi senza eccezione, solo nei tentativi di seppellire la libertà, ovvero di propagare tutto quanto impedisse che la libertà dei figli di Dio venisse al mondo. Una chiesa che "nolens volens" si vuotasse della sua ideologia restauratrice lo dovrebbe confessare davanti al marxismo e riflettervi sopra. Se si esercita la critica della religione nel senso voluto dal contesto di Marx, ci si libera dai tabù che portano all'incomprensione molto più che con il marxismo stesso. Riflettere sul passo dell'oppio, se citato completamente e non più mutilato, non dovrebbe invero suscitare alcuna meraviglia ma per i credenti liberati dalla ideologia e per i non credenti senza tabù aprirebbe infine almeno il cosiddetto spazio del dialogo. "Ecrasez l'infame": ciò significa non solo estirpare l'infamia, ma, in senso traslato, anche la superficialità e la testardaggine.

Prima di sedersi a tavola si lesse altrimenti ovvero: della mistica come movimento laico, del fuoco della guerra contadina, della semplificazione.

Un uomo sincero non ha mai coscientemente oscurato qualcosa. Non aveva bisogno di pescare nel torbido neppure quando, con la religione, pescava nel cielo. Una volta nel quattordicesimo secolo la mistica - etimologicamente derivata da "myein", chiudere gli occhi - era particolarmente popolare. Ma solo con l'intenzione di contemplare con molta più chiarezza il cieco veggente; convulsioni, ossessioni, schiume alla bocca appartengono allo sciamano non al

mistico. La mistica nel suo preciso significato, quale si può riconoscere molto facilmente in "Eckardt", fu inaugurata come una vetta della "ragione". Sorse su una delle cime più alte della "filosofia", presso e attraverso Plotino, l'ultimo grande pensatore antico, ed era concepita come "aplosis", massima semplificazione dell'anima razionale, quando essa si ritira nel suo intimo uguale per essenza all'uno originario. A dire il vero anche qui, come nelle estasi orgiastiche, la coscienza si estingue; ma per amore di una luce forse ancora superiore, senza naufragare in convulsioni, nebbie e visioni sanguinose. Plotino ed il neoplatonismo rappresentavano così l'origine e il contenuto di tutte le mistiche cristiane posteriori; nulla di nuovo vi hanno aggiunto Dioniso Aeropagita o Maestro Eckardt. In Eckardt, comunque, il movimento eretico dei laici del tardo Medioevo trovò il linguaggio tedesco ostile alla chiesa; e la cosa è di importanza capitale per il giudizio storico socialista. L'unità dell'insieme delle anime con il fondamento del mondo, il tedesco «tendere a ciò che è primo,» «l'affrettarsi verso la prima purezza»: questa eredità neoplatonica, gravida di conseguenze, venne legata al superamento della chiesa sacramentale e di ogni autorità. Anche per questo fu condannata la mistica di Eckardt. La bolla di scomunica mette in rilievo esplicitamente che «egli ha esposto davanti al popolo comune tutto ciò che è fatto per oscurare la viva fede,» e la sua dottrina deve essere eliminata «affinché non avveleni più a lungo i cuori dei semplici.» Cosa che in realtà accadde più tardi, con l'ingresso della precedente mistica dell'abate calabrese "Gioacchino da Fiore" in tutte le rivoluzioni dei due secoli successivi. Negli hussiti, in Thomas Munzer, nella guerra dei contadini tedeschi, in tutti gli eventi, insomma, in cui non dominò certo la chiarezza ideologica ma in cui tuttavia la nebbia Mistica non aiutò la classe dei signori. Si può deplorare questa nebbia, come fa Kautsky, quando da Thomas Munzer ricava, usando un diminutivo tipicamente piccolo-borghese, «alcuni piccoli esperimenti di mistica apocalittica.» Ma è difficile definire incondizionatamente e quasi a priori reazionaria la nebbia che avvolge Huss e Munzer. E' vero che i mistici, che posero Dio nell'uomo, presupposero pur sempre un aldilà (che si sopratrascedeva in se stesso) per unirlo all'uomo in un estremo

paradosso. Fermo restando tutto ciò, è pur sempre sicuro che il paradosso di questo pensiero elimina completamente l'aldilà per porlo nell'uomo e per amor suo né la morte né qualsiasi fatica, come dice Paolo, potevano così separarlo da quel che l'uomo si porta dentro. Ovvero come Eckardt postilla le parole di Paolo nel suo sermone della nascita eterna: «io scorgo dentro di me qualcosa che non posso cogliere.» Si può, naturalmente all'interno della propria costituzione e del proprio tempo, sperimentare questo sentimento di luce come il più insensato e come il più puro, lo si può comprendere o non comprendere affatto rimanendovi estranei. Una cosa è comunque certa: questo sermone non vuole che l'uomo si spinga dinanzi al suo al di là, e dunque non intende la religione solo come autoalienazione. Ma raramente o forse mai si pensò ad una tale altezza dell'"anima mea anima nostra"; e come fosse eccelsa e come tornasse sgradita a tutti i tiranni lo hanno poi dimostrato praticamente i battisti rivoluzionari, questi discepoli di Eckardt e di Taulero. Un soggetto che pensava di essere unito personalmente al signore supremo, e, nello stesso tempo, poneva questo nell'aldilà, produceva, se così facendo agiva seriamente, un pessimo servo della gleba. Sì, il paradosso di questa trascendenza che si incurva sull'uomo al di là di molti secoli ha acceso con straordinaria efficacia ancora molti secoli dopo persino fuochi feuerbachiani: fino a giungere al proprio rovesciamento religioso. Il realista e figlio della terra Gottfried Keller, nell'ultima parte dell'"Enrico il verde" fa accennare al suo conte, libero pensatore, le corrispondenze fra il mistico Angelo Silesio e l'ateo Ludwig Feuerbach. "Tertium comparationis" e il voler ricondurre la divina altezza, tanto remota, al soggetto umano: dunque la antropologicizzazione della religione. «Tutto questo» comprese il conte, in modo perlomeno esagerato anche se non privo di paradosso, «tutto questo dà la netta impressione che il buon Angelo avesse solo bisogno di vivere oggi. Bastava soltanto modificare qualche destino esterno ed il potente contemplatore di Dio sarebbe diventato un filosofo del nostro tempo altrettanto forte ed entusiasta.» Keller avrebbe potuto con lo stesso diritto accennare al post-mitico ed al prefeuerbachiano nel giovane Hegel, quando questi scrive: «L'oggettività della divinità è

andata di pari passo con la corruzione e la schiavitù degli uomini... A parte i tentativi precedenti è rimasto ai nostri giorni il diritto quasi esclusivo di rivendicare come proprietà degli uomini, perlomeno in teoria, i tesori che sono stati dilapidati nel cielo» ("La positività della religione cristiana", "Die Positivitat der christlichen Religion", 1800). Per ora limitiamoci soltanto a ciò nei riguardi di questa norma mistica religiosa che non si identifica certo come vorrebbe il marxismo volgare con i tavoli per sedute spiritiche o altre sciocchezze da donnicciole. E non coincide neppure con la nebbia perché Eckardt, se avesse scritto in maniera un po' più chiara di quanto in effetti ha già fatto, non sarebbe stato un mistico. Che si siano alienati dei tesori umani nell'illusione dell'esistenza di un cielo, non esclude che la prima intuizione dell'umana autoalienazione si sia prodotta in ogni caso con un reale contributo della mistica. La quale non appartiene né alla trascendenza della chiesa e neppure ai semplici dissidi astratti della religione in sé, ma è propria di tutto Marx, che coglie «fiori vivi.»

Fine della metafisica statica: concreta utopia.

Non si deve certo più usare un nome divenuto dannoso altrimenti esso risveglia opinioni false che confondono, e per sgombrarle occorre poi un lavoro superfluo. Non si deve versare il vino nuovo negli otri vecchi, neppure in quegli otri che non è possibile cambiare, e che un tempo andavano così bene. Il loro tempo è passato e anche la parola metafisica sembra ormai diventata storica e corrotta. Per di più sfortunatamente sotto questa etichetta furfanti fascisti come Rosenberg hanno venduto le loro sudicerie, e collaboratori fascisti come Jung e Klages hanno smerciato cose pseudoriginarie prese dall'oggi. Ma evidentemente il metafisico di vecchio stampo non è paragonabile a tutte queste cose, né certamente se lo meriterebbe. Esso è dannoso (e lo è diventato) in maniera del tutto diversa - ma almeno esso drizza la schiena ed esorcizza, dissimulandosi in ciò che gli sta alle spalle, nella sua affermazione di un al di là che gli fa da pronto sostegno. E in questo

modo oppone uno statico argine al reale "meta", cioè al domani nell'oggi. E questo avveniva ogni volta che il «vero essere» parve celarsi dietro ad ogni inquietudine, assumendo di volta in volta ("omnia sub luna caduca") il nome di idea, sostanza, od anche di materia compiuta. La nuova filosofia, al contrario, non è più vecchia metafisica, nonostante il suo reale "meta"; non lo può più essere perché il suo rapporto con ciò che non si è ancora manifestato non lascia alcuno spazio ad un "ontos on", ad un'ontologia che, quando si fosse attuato ciò che le sta alle spalle, avrebbe già tutto dietro di sé. Essa è sempre ancora ontologia poiché questo campo non è stato sgombrato né dal positivismo né da eunuchi agnostici di altro tipo, ma vale solo come ontologia del non-essere-ancora, dell'essere-essenziale. Essa non serve perciò da appoggio, perché tutte le carriere sono chiuse, né serve da metafisica per qualcosa che è già "ab-soluto". Il materialismo dialettico in forza della dialettica e di una materia senza climaterio storico-cosmico non ha da giocare questa carta decisiva. E il motivo decisivo di questa mancanza è il fatto che il processo dialettico materiale è ancora aperto e circondato da possibilità reali, non da una realtà già decisa. E questa conoscenza dell'utopia dell'ancora-utopia che finalmente subentra, quale unica determinatezza essenziale dell'essere, ha tutte le sue determinazioni essenziali; questo è il tema centrale della metafisica stessa. L'ontologia del non-essere-ancora ne genera un'altra come risultato, totalmente diversa dalla prima, in accordo al fatto che qui "existentia" e "essentia" non crescono più insieme in maniera direttamente proporzionale. Ciò accade quasi sempre in tutta la vecchia fixum-metafisica che pone il "metaphysicum", il reale per eccellenza, dietro a tutto, invece di far sì che rappresenti secondo il suo vero modo di essere (certo più difficile) un "futurum" e una tendenzialità latente. Diciamo ancora una parola sul cosiddetto superamento della metafisica, compito che si sono assunti non solo i positivisti e gli eunuchi agnostici ma, in maniera erronea, lo stesso Heidegger. Vale a dire da parte del pensatore che manca più di tutti di processo, col suo artificiale scontato sussurrare interessato solo «all'oblio dell'essere» («dell'essere di prima»), e che non cerca mai di entrare nell'essere di possibilità. Heidegger parla in maniera davvero

sorprendente, quando tenta di superare la metafisica dall'interno: «in primo luogo il superamento della metafisica può essere rappresentato solo a partire dalla metafisica stessa, cioè, in altre parole, essa deve andare al di là di sé passando attraverso se stessa» ("Il superamento della metafisica, Discorsi e saggi", "Die Überwindung der Metaphysik, Reden und Aufsätze", 1954, p. 79). In posizioni ancor più arretrate stanno le successive conclusioni di Heidegger in cui egli «svela» uno dei momenti ancora progressivi della precedente metafisica con un «superamento» in cui il possibile è borghesizzato, appianato, esorcizzato: «La discreta legge della terra fa sì che essa continui ad essere paga del germinare e del diventare caduco. Contenta che tutte le cose siano chiuse nel commisurato (!) cerchio del possibile a cui tutto obbedisce e che nessuno conosce. La betulla non supera il suo possibile. Il popolo delle api vive nel suo possibile. E' la volontà per prima... che costringe la terra a forzare l'estremo cerchio del possibile entrando in qualcosa che non è più il possibile e perciò è impossibile» (loc. cit. p. 98). Evidentemente questo modo di superare la metafisica consiste nell'eliminare da essa ogni parvenza di "meta" che trasformi il mondo. E lo stesso Platone, che va a Siracusa per ben tre volte a causa di questo "meta", possiede un possibile molto più grande di quello della betulla e del popolo delle api. La chiara non-più-metafisica di Heidegger è certo l'albero peggiore del vecchio giardino: essa precipita giù fino al «sangue e suolo» ed è il contrario «del superamento di sé attraverso se stessa» nel possibile significato di un'ontologia della non-attuazione, del non-essere-ancora. Heidegger rimette in uso e trivializza la vecchia e insostenibile metafisica della reminiscenza, quella del processo apparente nel semplice cerchio dell'eterno ritorno dell'eguale (in Nietzsche del resto inaspettato). Al contrario una trasformazione sorprendente della terminologia (quindi in genere non comprensibile ai borghesi) è ben visibile in Engels che identifica la metafisica non con l'al di là ma soprattutto con la statica e per questo la rifiuta. Purtroppo nel linguaggio corrente dei marxisti la dialettica non è più metafisica, né in Eraclito, né in Platone, e neppure in Bohme e nel «polso dialettico della vita di Hegel. Mentre al contrario si possono chiamare

metafisici marxisti quegli autentici materialisti dell'illuminismo francese alieni da ogni al di là e rimasti chiusi nell'immagine statica del mondo, come succederà poi al marxismo molto tempo dopo, quando porterà con sé un concetto di cosmo ancora rigido-meccanicistico. Il nuovo vino non riempie i vecchi otri: la concreta utopia dialettica e il «substrato» della possibilità del suo "Novum" non appartengono più alla precedente metafisica, quando con essa si intenda - certo con ragione - il puro e semplice legame all'indietro, la "religio". Ma nel marxismo è comunque implicata - come balzo mediato dal regno della necessità a quello della libertà - tutta l'eredità sovversiva e non statica di cui è permeata l'intera Bibbia e che per troppo tempo è stata nascosta, ben diversa dal legame all'indietro. Essa scorre nell'esodo dall'immobilismo, quale grande protesta e archetipo del regno della libertà. E' l'eliminazione di ogni divinità priva dell'uomo; è nello stesso tempo un trascendere che si ribella e una rivolta che trascende e che fa a meno della trascendenza. Perché solo la Bibbia può essere letta anche dalla visuale del manifesto comunista e riesce ad evitare che il sale ateo diventi sciocco ed al tempo stesso a comprendere ciò che è implicito nel marxismo anche alla luce di quel "meta" che non permette al sale di diventare sciocco.

- Esame investigativo e critico della Bibbia:
Il filo rosso e la liberazione della Scrittura
dalla schiavitù della teocrazia.

1. Nulla v'è che non si possa modificare, in maniera giusta o errata. Così un abbozzo poetico non conserva la sua stesura originaria dopo essere stato riveduto. Si potrebbe distinguere il mestierante dal maestro anche dalla correzione e dai tagli che questi intende fare, come in una statua che venga scolpita. Certo parecchio può anche essere peggiorato e, ampliandolo, si corre infine il rischio di farlo troppo bello; «via la mano dalla tavoletta!» suona perciò un consiglio romano. Ma nessuna cancellatura o aggiunta può rendere il testo irriconoscibile, al contrario, esso deve assumere una sempre

maggior chiarezza. Alla fine si ha perciò il diritto alla cosiddetta edizione di ultima mano; questo è quanto si pretende da un testo canonico. Comunque sia, in siffatto esame si mantengono con particolare cura i testi precedenti, della prima stesura, per così dire. Un confronto è perciò possibile e ne vale la pena e solo pochi scrittori lo temono. Aggiungiamo che soprattutto là dove non si tratti, come accade il più delle volte, di un imbroglio, ogni modificazione nel testo ha conservato, corretto, reso più chiaro quanto di buono c'era prima, e non l'ha certo stravolto. Tutto ciò si deve premettere affinché anche nella modificazione del testo si veda il criterio che lo divide dalla contraffazione. E' invece profondamente diverso e illuminante, se sull'autore si abbatte qualcosa di alieno, di più tardo, che non gli si adatta. Non si può più ascoltare la sua voce e le sue opere postume possono quindi essere manipolate e falsificate. Tali testi infedeli sono poi reputati tanto più sicuri quanto maggiore è l'influenza che essi hanno esercitato. E tanto più è importante che là sotto si scopra e si ascolti l'altro tono.

2. Quanto apparteneva alla tradizione orale aveva per lo più mantenuto la sua autenticità. L'idea che esso dovesse restar fedele alla parola era ormai entrata a far parte della mentalità di moltissimi ascoltatori era anche una consuetudine. Ma quando si cominciò a ripetere (qui diremmo a trascrivere) e successivamente a ricomporre gli scritti, tutto cambia. Siamo di fronte al testo corrotto: esso non offre in genere alcun significato, spesso si contraddice già nella prossima frase o nella pagina dopo. E' ovvio che le sciocchezze grossolane possono anche mancare; ma vi si trova comunque una sorta di significato -persino più alla moda - che non era stato di certo cantato al testo quand'era nella culla. In questo caso quanto vi è di corrotto è ben più avvertibile. Il più delle volte è il caso che si macchia di questa colpa, sia che si tratti di una svista o di una trascuratezza di chi trascrive, sia che nel redigere il testo si siano erroneamente colmate delle lacune o si siano ordinati in maniera inesatta brani diversi. Tutto ciò appartiene all'umano, troppo umano errare e non è ancora giunta alla ribalta Elisabeth Forster-Nietzsche. Ma può accadere anche in altro modo; non si agita forse in ogni testo, che non è certo innocuo come il suo incapace curatore, la

seducente volontà di non essere solamente innocuo? Addirittura la sua incapacità a costruire un inganno troppo esteso e celato non potrebbe essere solo una maschera per coprire la sua reale capacità? Insieme con Elisabeth, anche Cosima, seppur con maggior finezza ed ordine, ha in tutta coscienza manipolato e contraffatto ciò che non faceva parte di un piano diversamente concepito. Di certo l'impulso a tacere, come la perfetta intonazione della società dominante alla acconciatura del testo, sono aggiunte postume, orali o frammentarie. Le fiabe di Grimm evidentemente ne sono prive e così pure la raccolta e la trascrizione dei canti omerici ad opera di Pisistrato. Quale utilità, quale vantaggio mai avrebbero tratto la sua persona ed il suo regno dalla soppressione di certe parti e dalla accentuazione di altre fino a travisarne il senso? Eccezion fatta per Tersite che nell'"Iliade" si trovò ridotto al ruolo di ciarlone e deforme calunniatore, soltanto perché rimbrottò sempre i principi e parlò contro la guerra. D'altro canto nel testo dell'"Odissea" molti miti hanno un significato oscuro ed altri vengono addirittura fusi insieme: Calipso, la «nascosta,» divinità della morte, promette infatti eterna giovinezza. Negli "epos" di Omero l'ordine dei canti e soprattutto la connessione degli eventi fin troppo perfetta apparvero dubbi sotto diversi aspetti; così nel 1795 sorse ad opera di F. A. Wolf la prima critica omerica. E che si dovrebbe dire della fatica dei semplici «omeridi» se si considera l'estremo disordine della successione dei capitoli e la reale confusione di parecchie redazioni di grandi opere filosofiche, ad esempio della "Metafisica" di Aristotele? Quando si hanno tra le mani frammenti slegati di Omero e brani così mal tramandati di Aristotele, non manca l'occasione per redigere un testo, e si può attribuire tutto alla negligenza di un subalterno, al Famulus Wagner senza portare in causa Mefistofele. Anche in questo caso il fatto che la critica al testo non si sia quasi mai domandata "cui bono" appare comunque sorprendente; persino la critica più nota, quella sulla Bibbia, ci rifletté pochissimo, sebbene nel testo biblico fossero particolarmente evidenti le aporie e le aggiunte interessate, che non erano certo dovute unicamente a trascuratezza e tanto meno a quella di un subalterno. Tutto ciò ha offerto e procurato alla critica biblica - la più nota di tutte le critiche

filologiche - molte occasioni, rivelando grandi tensioni nel testo. Nello stesso tempo per questa ragione essa ha bisogno di una visione più ampia per rintracciare nel testo che ha di fronte sempre nuovi elementi di diversità e di disaccordo. Tenendo presente tuttavia che quelle parole che si leggevano prima di andare a pranzo (prima cioè delle grandi redazioni) non erano certo state completamente soppresse o nascoste.

3. Là dove se ne dà il caso le parti soppresse si possono ancora notare. Ma già da molto tempo prima i rabbini avevano tolto dalla circolazione i testi integrali e avevano fissato il testo della Bibbia. Il manoscritto più antico non risale certo oltre il sesto secolo d.C. e i ritrovamenti di Qumran non oltre il primo a.C. Essi non riservarono sorprese, neppure in rapporto ad altre lezioni, dal momento che corrispondevano perfettamente alla Bibbia ufficiale dai tempi di Esdra e Neemia. Si aggiunga poi che la loro nascita è di molti secoli posteriore alla redazione ufficiale della Bibbia di Esdra, e si capirà che in essi non possa esservi al più che un ricordo lontano di quelle fonti non concordanti con gli antichissimi canoni del testo. La cosa era stata ben diversa ai tempi di Neemia e soprattutto di Esdra, il «commissario ecclesiastico di Gerusalemme» ritornato dall'esilio persiano intorno al 450 a.C. Allora le fonti precanoniche della cosiddetta prigionia- babilonese del popolo ebreo venivano ancora conservate con cura, fino a che lo scriba Esdra non volle isolare nella maniera più puramente teocratica il vecchio «libro della legge» nato nei tempi di Mosè; egli giunse a Gerusalemme portando con sé il suo testo già elaborato. E quindi accadde che «egli andò a prendere il libro della legge di Mosè che il Signore ha offerto a Israele, e portò la legge davanti alla comunità» (Neemia 8, 1). Per la qual cosa avvenne che sullo stato ecclesiastico giudeo così fondato, la trascrizione dell'Antico Testamento e la «gioia della legge» contenevano soltanto una piccola parte di quella letteratura israelitico-giudea che ancora viveva fuori della Bibbia. Da quel momento essa condusse un'esistenza eloquente ma sempre più stentata, che si discostava dai canoni in maniera indicativa (come si vede nelle narrazioni popolari della Agadà); spesso accostandosi alla legge e ai profeti che dal clero erano stati snervati e privati della loro tensione. Molto significativo

per comprendere l'atteggiamento del commissario ecclesiastico Esdra - che è poi quello che continua ad operare - è il fatto che le opinioni dei preti del suo stampo continuarono ad oscillare tra il considerare «Sacra Scrittura» libri come Giobbe, Kohelet e il Cantico dei Cantici, e il pensare che, per usare un linguaggio scolastico divenuto rituale, «in questi ci si sporchi le mani.» Di conseguenza da parte dell'ortodossia rabbinica si fece in modo di elevare ed accentuare sempre di più il senso imposto da Esdra. Da allora noi non abbiamo avuto davanti che questa forma di Antico Testamento, nonostante tutti i predecessori di Esdra che rimontavano al lontano tempo dei re e nonostante che l'autentica gioia di questo di fronte alla legge fosse priva dello spirito dei profeti ed in contrasto con esso. Il tentativo di riformare il testo della Bibbia portandolo ad un comune denominatore assolutamente teocratico è stato fatto solo a partire da Esdra e da Neemia secondo i quali anche la presentazione di Jahvè suona come un monito contro ogni profetico tentativo di fuga dal Faraone. Da questo punto in poi, il mormorio dei figli di Israele è scomparso in maniera definitiva dai testi ufficiali; al suo posto fu aggiunta un'abbondante dose di cultura e di espiazione, il più servile sostegno alla trascendenza divina. Di fronte a questo rovesciamento di senso operato nel testo appare tanto più necessario che una critica biblica faccia della Bibbia l'occasione e l'oggetto di una autentica indagine. Essa dovrebbe finalmente occuparsi del ruolo giocato dal "cui bono" in tutte le contraffazioni religiose o poco religiose di tante parti decisamente sovversive. Si denuncerebbe in tal modo il travisamento del testo, ovvero in poche parole, una redazione condotta alla maniera della reazione. Comunque nell'Antico Testamento le fratture suscitarono sempre grande stupore, trovandosi in un libro di storia tanto esteso, in un'opera di amalgama che fra tutte è certamente la più carica di tensioni.

Il nuovo anello che si aggiunse poi dovette subire gli stessi processi per giungere, levigato, al testo che ora noi leggiamo. E' diventato il Nuovo Testamento: non certo una narrazione fedele della vita di Gesù, ma spesso e principalmente la prima predicazione su di essa. La critica posteriore si occupò di ciò in ritardo e non si riferì alla

legge, ma all'altrettanto postuma teologia del sacrificio che Paolo e la sua dottrina redassero sulla immagine di Gesù. E dunque l'inviato di Dio servì di nuovo come utile insegnamento, benché sotto la forma tutta diversa della pazienza della croce (di cui Gesù non aveva certo mai parlato, e Gesù, del resto, Paolo non lo aveva neppure mai udito né visto da vivo). L'autore del Vangelo di Marco poteva invero ancora servirsi di una raccolta di detti di Gesù ora andati perduti, ma si vede bene in tutti e quattro gli Evangelii che essi furono per la gran parte mitigati e piegati per adattarli alla missione ed alla vita della comunità che si andava formando. Ancora una volta sono le fratture che portano nuove prove alla luce; come la differenza tra il concetto di «battesimo nella morte di Cristo» e le parole di Gesù un po' meno pazienti (Luca 12, 49): «Io sono venuto ad accendere fuoco sulla terra, che cosa potrei volere io di meglio che esso bruciasse già.» Appare ovvio che la critica degli Evangelii pur non risentendo della vecchia codificazione di Esdra si trova certo a confronto con l'influsso della teologia paolina del sacrificio anche dal punto di vista cronologico: le lettere di Paolo, infatti, sono già scritte nel 50, mentre i tre primi Evangelii risalgono al 70, e l'Evangelo di Giovanni a 100 anni dopo la morte di Cristo. E soltanto durante il sinodo del 382, sotto papa Damasio, fu presa la prima decisione definitiva di carattere puramente istituzionale (ben lontana dunque dalle fonti originarie) sulla ampiezza e l'assetto fondamentale del Nuovo Testamento di oggi: fu quasi un fatto singolare che venisse ancora conservata la rivelazione di Giovanni, l'unica Apocalisse. Ciononostante la critica della Bibbia che ha aperto il cammino si rivolse, partendo già nel 1100 ed anche prima, all'Antico Testamento e continua a tutt'oggi; la critica degli Evangelii segue molto più tardi. Ma pur non lasciando tutto immobile, ha agito con troppa lentezza, certo a causa della sua "propria" pietra dello scandalo e del voler conservare il "proprio" assetto, il "proprio" riparo e la "propria" struttura avvolgente di tipo ecclesiastico. Al contrario la filologia dell'Antico Testamento (e non solo la filologia) conservò un atteggiamento critico contro ogni "arrangement" a partire dal testo della Genesi fino al libro di Giobbe con il suo brano prometeico ed il profeta Isaia che oppone all'«ecco, tutto era buono» la creazione di

un nuovo cielo e di una nuova terra che ci faccia dimenticare quelli di prima. Qui soprattutto non si fa solo questione di differenze di linguaggio o di confusione cronologica o di discordanza nei racconti paralleli o, insomma, di contraddizioni oggettive non appianabili: ci si accorge che al suo interno sono stati interpolati i più tangibili elementi egiziani che parlano contro l'esodo. La "critica" della Bibbia dovrebbe soffermarsi con cura particolare proprio su questi punti, osservando attentamente quale fosse l'assunto sociale che sicuramente non era onesto, ma che comunque aveva sottoposto per primo alle proprie investigazioni tutti quei vari tipi di scrittura che non erano fatti per entusiasmare nessun Thomas Munzer. Scopo di queste ricerche minuziose dovrebbe essere dunque quello di mettere in luce la qualità "più positiva", attraverso la quale, una volta asportato quanto appartiene ad Esdra, poter operare il riconoscimento e la salvezza del «plebeo» sepolto. Che esso sia sepolto solo in parte lo dimostra il fatto che altrimenti la Bibbia avrebbe solo la funzione di qualsiasi altro libro religioso, organo della superiore classe sociale e della signoria divinizzata, invece di rappresentare il libro religioso più rivoluzionario che, comunque, è impossibile sopprimere. Il che trae la sua origine dalla antitesi che eternamente ribatte il distacco tra il figlio dell'uomo e la terra dell'Egitto. Una critica del testo non può in nessun modo essere neutrale come la critica omerica, piuttosto si ingegnerà di dare uno scopo alla filologia: "nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente".

4. Fu così che si giunse per la prima volta sulle tracce del più piccolo. Ma appena ci si pose su questa via l'attenzione venne sempre più eccitata sino a giungere a risultati stupefacenti. Un primo oggetto di sorpresa furono le più semplici ed oggettive contraddizioni cronologiche: ad esempio ci si chiese se il diluvio universale dura 540 oppure 150 giorni; ovvero se Abramo, che aveva dichiarato dinanzi a Dio di essere troppo vecchio per generare, si fosse sposato ancora una volta dopo la morte di Sara mettendo al mondo parecchi figli. I patriarchi dell'antica saga beduinica parlano come Giudei del postesilio ossequenti alla legge, mentre i fratelli di Giuseppe non conoscono nemmeno le prescrizioni sul cibo. E chissà

quante altre contraddizioni santificate dovrebbero venir sfondate dalla critica biblica. E' quindi tanto più degno di nota che il suo timido inizio sia da rinvenire tra i commentatori rabbinici del Medioevo, presso Ibn Esdra (un Esdra ben diverso) che visse verso la metà del dodicesimo secolo. Costui commentò invano i passi traditori in 5 Mos. 1, 1 e 5; 3, 8; 4, 41-49, in cui Mosè, che non aveva messo piede in Canaan, parla dall'altra sponda del Giordano, interpreta la legge e conquista paesi. Ibn Esdra osserva che quando Mosè trascriveva i suoi ricordi i Cananiti vivevano ancora sull'altra sponda del Giordano e prosegue: «Qui vi è un segreto; stia zitto colui che l'intende.» La critica biblica finalmente liberata è uno dei più eccitanti esempi dell'umano acume; non è certo senza motivo che Spinoza l'abbia inaugurata rifacendosi appunto a Ibn Esdra. In nessun altro luogo la assoluta indipendenza del suo intelletto apparve altrettanto vivida come nella rottura con la più solida tradizione della falsità. Il "Tractatus theologico-politicus" del 1670 nei capitoli 7-10 giunge già alla conclusione che dalla Genesi fino al secondo Re abbiamo di fronte una redazione del prete Esdra che ricompone testi diversi e contraddittori. La Bibbia stessa nomina due di questi scritti perduti: il «libro della guerra di Jahvè» (4 Mos. 21, 14) e il «libro dei Giusti» (Giosuè 10, 13; 2 Sam. 1, 18); l'ultimo fu scritto intorno al 1000 ai tempi di Salomone. Una sorta di anatomia del testo cominciò con la scoperta del medico Jean Astruc, secondo il quale nel "Pentateuco" si possono chiaramente distinguere due diversi scrittori. Egli li nominò Jahvista ed Elohist a seconda dei nomi di Dio da loro usati e questi nomi rimasero loro da allora ("Conjecture sur les mémoires, dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse", 1753, apparso ancora anonimo). Comunque questo fondatore della critica filologica biblica è stato più indietro di Spinoza perché pensò che Mosè stesso e non il pretume fosse il redattore dei libri che portavano il suo nome. Di certo è importante che anche un teologo, uno dei più antichi critici della Bibbia dopo Ibn Esdra, Pater Masius, in un commentario sul "libro di Giosuè" del 1574 abbia riferito al prete Esdra ed al suo Neemia l'ultima e principale scrittura dell'Antico Testamento. La ricerca delle fonti, a lungo inosservata, giunse alla

vittoria nel diciannovesimo secolo: Wellhausen, spiacevole eredità di molti predecessori, ne diede l'analisi più acuta ("Geschichte Israels", 1878, vol. 1), e Gunkel la più matura e la più ricca di connessioni ("Genesis", 1901). Dove sicuramente Wellhausen aggiunse la sua equazione personale di tipo antisemitico che fu una nuova fonte di errori. Jahvista ed Elohisti si ritrasformarono in parecchi, presero anche l'aspetto di un autore non israelitico che veniva dal sud della Palestina, il penultimo grido della moda; con una cosiddetta Sfonte a cui viene persino ascritta la narrazione del Paradiso e della torre di Babele, prima attribuita allo Jahvista (confer a proposito PFEIFFER, "Introduction to the Old Testament", 1941, p.p. 159 segg.). Prescindendo da tutte queste ipotesi, quattro sono le parti principali del composito biblico che si possono riconoscere e fissare senza obiezioni desumendole dai canti e dalla saga: Jahvista, Elohisti, Deuteronomio e Codice dei preti. Lo Jahvista trascrisse tradizioni orali nel nono secolo, l'Elohisti nell'ottavo; entrambi operarono presumibilmente sotto l'egida della scuola dei profeti. Il "Deuteronomio" (5 Libro di Mosè), che risale al settimo secolo, mostra molteplici legami con Geremia e si distingue chiaramente dai "Numeri" e da "Giosuè" per lo splendore del periodo e per il ricco stile retorico. Da ultimo fu inserito (come tutto il primo capitolo della "Genesi", apparente inizio della Bibbia) il documento dei sacerdoti, nato nel 500 in Babilonia, di cui si appropriò Esdra, il redattore di conclusioni generali. Si possono ancora riconoscere alcuni canti arcaici e resti mutilati originari della saga; come nel canto di Lamech dalle origini beduine (1 Mos. 4, 23) o come, più avanti, nel vecchio canto di trionfo di Debora (Giudici 5, 2 segg.) o nella lotta di Giacobbe con un dio (1 Mos. 32, 24-31), o in Dio che appare per la prima volta alle spalle (2 Mosè 33, 21-23); apparizione molto più antica per tono e contenuto di quella del roveto ardente (2 Mosè 3, 2-6). Nel settimo secolo lo Jahvista e l'Elohisti vennero per la prima volta amalgamati e fu inserita per interesse della casta dei sacerdoti una serie di interpolazioni ("Libro dell'alleanza" e "Deuteronomio") con le leggi differenziate per il cibo e il rituale costituitosi. Di questa trascrizione si narra in 2 Re 22,8 e 23,23: il sommo sacerdote Elkia trovò il libro della legge nel tempio (come

c'era da aspettarsi), ed il re Giosia obbligò il popolo alla osservanza delle tavole della nuova chiesa giudaica. Ma l'ultima redazione, definitiva ed esclusiva, che stracocceva minestre ecclesiastiche e continuava a canonizzare, si impose per mezzo del prete Esdra al suo ritorno da Babilonia nella metà del quinto secolo: da Babilonia giunse, già l'abbiamo detto, il prete Esdra, - che noi ricordiamo come l'espressione più tipica di tutto ciò, - e nelle mani aveva la legge di Dio (Esdra 7, 14) che lesse davanti al popolo adunato in Gerusalemme (Neemia 8, 1 e 8). In quel tempo venivano anche mutati i caratteri della Bibbia ed al vecchio alfabeto fenicio andò sostituendosi la scrittura quadrata, modificata dall'aramaico. Certo anche questo facilitò le trasformazioni ed occorre ancora menzionare la tarda traduzione della Bibbia alessandrina dei Settanta differente sotto parecchi aspetti, soprattutto nella sua brevità, dal testo biblico masoretico che abbiamo oggi sotto gli occhi. Nacque dunque il composito "Pentateuco", come viene chiamato, con tutte le sue molteplici interpolazioni e fusioni nelle pagine dei profeti, Isaia in particolare. In questa luce acquistano un significato anche le contraffazioni e le inesattezze di un libro ereticale come quello di Giobbe, che poté giungere nel Canone solo a prezzo di interpolazioni e cancellature. Un semitista americano, D. B. Macdonald, parla assai giustamente su questo caso particolare di redazione: «Si immagini che Goethe fosse morto prima di terminare il "Faust"; la prima parte sarebbe stata edita, ma la seconda non sarebbe stata messa a punto e nessuna conclusione sarebbe stata scritta; allora un editore scarsamente raffinato avrebbe raccolto tutto legandolo in maniera casuale, giusta o errata, ciò sarebbe stato la morte del "Faust" in quanto libro del popolo. Gli eventi che hanno portato allo stato attuale del "Libro di Giobbe" potrebbero aver avuto una successione quasi parallela»; sarebbe oltremodo importante inoltre, che noi potessimo immaginare che l'«editore poco raffinato» potrebbe non essere poi tanto poco raffinato: quasi come un membro del S. Officium Inquisitionis, che tiene nelle mani il codice "de puritate fidei". Se una tal persona dovesse procedere contro il testo eretico che non può d'altra parte condannare, gli inietterebbe il veleno del contrario, ed opererebbe invero dei tagli.

Appare manifesto che molte modificazioni nella redazione della Bibbia sono assolutamente innocenti sia nell'aspetto teologico che in quello politico: la durata del diluvio universale, ad esempio, od anche la potenza generativa di un patriarca. Ma certo innocenti non sono il "Libro di Giobbe" ed i versetti che riguardano Caino, come vedremo più avanti, o la lotta di Giacobbe con lo «angelo,» e neanche il serpente del paradiso e la torre di Babele, tutti passi su cui si pone fortemente l'accento; e dunque tanto meno innocua appare la loro forzata valutazione in senso clericale, la loro demonizzazione. E nessuna redazione biblica potrebbe forbire le fratture in altra guisa, nemmeno quella relativamente innocente che intercorre tra lo Jahvista e l'Elohista, in quanto in esse si tratta dello stesso oggetto. Permisero in ogni modo il riconoscimento di un residuo di culto degli antenati e di politeismo, anche solo con l'osservazione dell'uso del plurale nella parola Elohim e degli appelli di Dio agli altri dei (1 Mos. 1, 26; 11, 7) o della duplice creazione di Adamo, ben differente nel primo e nel secondo capitolo della "Genesi"; fino a che gli occhi si posano sui frammenti di una storia della creazione cancellata, ritrovati nel codice dei sacerdoti, e soprattutto sul mare ribelle nei profeti (Is. 51, 10) e in Giobbe (38, 8-11). Allo Jahvista che si meraviglia della separazione rituale degli Egiziani dal tavolo degli ospiti estranei nel palazzo di Giuseppe (1 Mos. 43, 32), certo le leggi giudaiche sui cibi sono ancora evidentemente sconosciute, sebbene si dicesse che Mosè stesso le aveva dettate. Nei riguardi del rituale del tempio di cui si tratta nel secondo "libro di Mosè", lo stesso Geremia (7, 22) pronuncia la parola sconfessante: «Io non parlai ai vostri padri e non detti loro alcun ordine, nel giorno in cui li feci uscire dalla terra d'Egitto, a proposito degli olocausti e dei sacrifici.» Questi fatti e molti altri indicano anche nei passi meno ribelli aporie in abbondanza, comprensibili secondo la critica col ricordo alla grandissima forza della filologia; tutto ritornerebbe al giusto posto eliminando la cronologia dell'ordine tramandato delle varie parti dei libri e, soprattutto, portando alla luce elementi fondamentalmente sepolti o ritoccati. Certo la ricerca di "quei" frammenti che furono celati e, secondo "l'intenzione dei sacerdoti", subito chiusi in una "sfera

religiosa" che è "avversa ad ogni rivoluzione", è e rimane un fatto di estrema importanza. Solo pochissime isole sono ancora riconoscibili, ma si ergono come le vette più alte di un paese inondato dal mare della correttezza. In guisa di Azzorre si presentano appunto le parole del serpente del paradiso, e la diversità di un esistere che fida nelle proprie forze contro il pugno di Jahvè: da Caino fino al pensiero del Messia non si guarda più a Jahvè come al creduto «medico d'Israele.» Se la critica biblica non viene utilizzata in questo modo ed alla luce del nuovo indirizzo allora non è più possibile in genere alcuna filosofia della religione, meno che mai quella del concetto rivoluzionario di utopia.

5. La porta è aperta, ed anche l'impeto eretico ha sempre avuto cura che ciò avvenisse. Gli armonici inferiori, invano soppressi, tornarono a grande vantaggio di tutte le guerre contadine, non solo di quelle tedesche. Evidentemente l'inquietudine economica e sociale sta alla base degli urti ideologici, anche nei passi biblici. I racconti improntati su di ciò, direi quasi il serpente in contanti, sono ancora più repressi dei loro mitici riflessi verso l'alto. Il mormorare politico dei figli di Israele e i furiosi colpi inferti «dal Signore» formano quasi da soli (4 Mos. 16) un capitolo molto più ampio della stessa «insurrezione della banda di Core.» Nello stesso passo di Core si agita inoltre un'insurrezione popolare completamente nascosta e nello stesso tempo non corretta; di qui risulterebbe unicamente che «i primi della comunità» e «la gente di nome» si rivoltarono contro Mosè e Aronne opponendo una sorta di sacerdozio dei laici. In un secondo momento essi riappaiono come Leviti, lo strato più alto dei sacerdoti, e la rivolta diventa una semplice congiura di palazzo svoltasi anticipatamente. Questo è tutto, eccezion fatta certamente per la chiusa e per l'inizio: il Dio dei sacerdoti, il Dio per i preti e i signori non deve soltanto sopprimere rosse leggende ma si trova di fronte ad una vera rivolta. Tutta la banda viene eliminata da questo dio del terrore, non più dio della guerra ma dell'intimidazione della guardia bianca, quasi come se egli fosse, e questa è la scrittura di Esdra e di Neemia, il dio di ogni terrore bianco. In guisa tale che «se la terra apre la bocca e inghiottisce loro e tutte le loro cose e scendono vivi nell'inferno allora riconoscerete che questi uomini

hanno disprezzato il Signore... essi ricordano ai figli di Israele che nessun laico estraneo alla stirpe di Aronne (cioè del sommo sacerdote) deve accostarsi a bruciare l'incenso davanti al Signore, se non vuol subire la sorte di Core e di quelli che erano con lui» (4 Mos. 16, 30; 17, 4). Ove trattasi quantomeno di una allusione allo scomparso fondo politico e ribelle, la cui ideologica demonizzazione fu oggetto delle cure del dio del culto e del despota della casta dei sacerdoti sempre più potente nelle interpolazioni. Ed operò ancora quella rappresentazione di Dio che vigeva anche nel paradiso inteso come obbedienza, come «un parco dove,» dice Hegel, «solo gli animali e non gli uomini potevano restare.» Manca di certo quell'altra rappresentazione di Dio che neppure la redazione dei sacerdoti poté sopprimere, di quel Dio che promise di guidare fuori dall'Egitto, il paese della servitù, passando per il deserto fino al paese della libertà. Una rappresentazione di Dio con il "futurum" come modo dell'essere da cui scaturì questa nuova corrente non può mantenersi in nessuna religione istituzionalizzata dall'alto e conclusa in un doppio significato. Non nella comunità cultuale del postesilio, retrodatata al tempo di Mosè, non nell'accentuazione della trascendenza che sbarra tutte le strade d'accesso tranne quella che passa per preti e culto, e neppure nella pena per percorrere la via più alta della trascendenza, a cui ci si può soltanto rivolgere per espiare e pentirsi nella maniera più succuba. D'ora innanzi della Bibbia - pensata come il manuale di una comunità di culto retta da un governo e minacciata da vulcani, tale da conservare questo preciso orientamento nonostante le mortali scissioni - si potrebbe sostenere che fosse «ispirata da Dio» soltanto con argomenti apologetici, o in caso estremo, con allegorie e interpretazioni simboliche. Dunque con una fiduciosa e assoluta parafrasi del testo, non certo con un'acuta e selettiva ricerca del vero asse della Bibbia, ovvero del nostro crescente autoiscriverci nel segreto religioso dinanzi a noi. Anche là dove mancava una critica delle divergenze del testo si sviluppò, tanto nella esegesi giudea quanto in quella cristiana del Medioevo, un commentario profondamente allegorico che non si limitava a levigare. Si è avuto persino il caso che proprio a causa dell'ignoranza della critica biblica ma sfruttando il

vantaggioso equivoco delle aporie del testo fosse possibile una stupenda speculazione. Abbiamo ad esempio il caso di Filone che non comprese affatto il significato della doppia creazione di Adamo nel libro della Genesi trascritto da due fonti diverse, ma prendendole alla lettera le accettò. Di poi vide un uomo di origine terrestre, e quest'ultimo permise che il figlio dell'uomo fosse innalzato in Gesù, il Messia, il "logos" per nulla teocratico. Casi di questo tipo sono nondimeno eccezioni paradossali contro le regole; è l'osservazione critica delle fratture che rende soprattutto riconoscibile, a partire da quegli "elementi di rivolta comprensibili o insopprimibili" come nel libro dell'Esodo, lo strumento per giungere all'asse non teocratico della Bibbia. Manifestamente esiste dunque una Bibbia sotterranea, aldiquà come "contra" e come "ultra" tutte le illuminazioni eteronome, i paramenti del teocrate. Ed esiste l'"homo absconditus" dell' "eritis sicut deus" fino al figlio dell'uomo ed al suo trono celeste, trascendente in quanto regno escatologico: questo fu opera della vera "biblia pauperum". Essa intese anche nella realtà, opponendosi a Baal, la necessità della «eliminazione di tutti i rapporti in cui l'uomo appare solo come essere oppresso, spregevole, annientato.» Poiché essa evoca, nei due Testamenti, la religione dell'umana utopia, utopia di un elemento non illusionario nella religione, ovvero, con un'altra frase di stile marxiano, che fa camminare l'ipostasi di Dio con i nostri piedi, «Dio appare così come l'ideale ipostatizzato dell'essere umano non ancora attuato nella sua realtà; esso appare come entelechia utopica» ("Das Prinzip Hoffnung", 1959, p. 1523). Dunque non combattiamo sotto la bandiera della «demitologicizzazione» che non distingue Prometeo - e Baal - dal "kerygma": è la liberazione dalla teocrazia che permette di trovare la corrispondenza della Bibbia con le sue parti da salvare. Anche la Bibbia ha un futuro solo finché e in quanto con esso è possibile trascendere senza trascendenza. Rinunciando a quel superiore che è posto lassù nel cielo di Zeus assumiamo in cambio il volto del nostro vero istante ("nunc stans"), «il volto svelato» "potentialiter" di quel che ci sta dinanzi. La "visio haeretica" che si richiama alla Bibbia esiste perciò anche in questa: di più, soprattutto in questa. Là è vivo l'insorgere (spesso soppresso) contro

l'oppressione, condotto da un reale «tutt'altro» che attende anche senza bisogno di esempi, di cui la terra un tempo diventerà piena. Le mitologie dei Croni tonanti dal cielo hanno tante diverse rappresentazioni ma il più delle volte hanno quelle e nient'altro: solo la Bibbia bussa alla porta del Dio della speranza umana, della attesa del «perfetto compiuto»- «ma quando sarà giunto il perfetto sparirà il parziale» (1 Cor. 13, 10). Lo sguardo rivolto ad un tale segno permise - usando una critica del tutto diversa che passava attraverso la Bibbia - di vedere in seguito una doppia realtà, più sensibile della precedente: una Scrittura per il popolo ed una Scrittura contro il popolo e le due parti di questa realtà si acutizzarono reciprocamente, nella Bibbia che veniva tutta di sotto, essendo ancora parecchio sotterranea ma non più oscurata dalle apologie. In molte delle sue parti essa pose un pungente problema: dove si è giunti con gli uomini nel mondo dei Nembrotte. dove si deve andare con gli uomini nel regno della speranza.

ESODO ANCHE NELLA RAPPRESENTAZIONE DI JAHVE'
LIBERAZIONE DALLA TEOCRAZIA

- Non più seguaci.

Ora ci vogliamo liberare da qualcosa. Tutto è vano - anche ciò sta scritto, con un tono che opprime, ma che un tempo prese lo slancio e sbocciò. Cosicché tutto quel che fu nuovo non fu mai molto diverso da quel che era già stato. Ora chi è diventato nuovo è uscito da esso, ascoltandolo. Poi qualcuno si oppone ed è per primo fedele al suo oggetto e possiamo esserne certi, perché altrimenti neppure prima ci sarebbe stata una tale inquietudine in cammino.

- Una parola inaudita di Gesù: partenza senza ritorno.

Ciò che era deve venire esaminato: esso è forse consueto, ma non valido per se stesso e noi lo abbiamo alle spalle. Esso vale soltanto se e finché il punto verso cui tendiamo vive o no in ciò che è già avvenuto. Va spezzato il legame con il passato divenuto falso; tanto più poi se era falso già dall'inizio, nient'altro che una catena. E' indicativo che la fedele Ruth non ritornò nel luogo da cui proveniva, ma andò senza voltarsi da colui al quale per libera scelta si era destinata. Ed è strano osservare che riguardo a ciò anche la bontà di Gesù sta dalla parte opposta di quella della tradizione. Come si sente libero Gesù, anche come figlio carnale, nei confronti della sua vecchia casa e dell'obbedienza: egli ha superato ciò rifiutandone il legame, senza conservarne nessuna traccia. Il vecchio Io-Padre si lacera e un nuovo nato viene alla luce insieme con tanti altri come lui, abbandonando padre e madre per seguire Gesù. «Poi stendendo la mano verso i suoi discepoli: ecco la mia madre e i miei fratelli» (Matt. 12, 49). In queste parole bruciava un io ribelle, portando in sé il suo nido e il suo capo; parenti gli sono solo i discepoli da lui scelti e quanto essi hanno in comune stringe fra loro un legarne ancora più forte e assai diverso, assai lontano da quello che opprime. Vale a dire che ci si è separati anche da ben altro che dalla madre e dai fratelli, e molto tempo prima di Gesù. Ciò incominciò senza ombra di timidezza con l'uscire dal sé ed ha «corrotto» la gioventù.

- Le più antiche immagini esplosive;
prima considerazione sul serpente.

Non si può più disporre di chi diventa maggiorenne. Sempre il nuovo giunge dal basso, ergendosi contro l'uso stabilito. In principio grande è la forza che si oppone, al punto che la Scrittura rielaborata non poté cancellarla del tutto e scelse l'ingiuria. D'altra parte senza la sua presenza la pena non avrebbe certo assunto il ruolo terrorizzante tanto auspicato: il serpente dà il tono, il serpente seduce e risveglia. La sua immagine fu sempre ambigua, in tutte le sue diverse apparizioni; porta il veleno con sé come la guarigione sulla verga di Esculapio, è il drago dell'abisso come il luminoso baleno nell'alto del cielo. E molto tempo dopo aver reso infelici i progenitori, uno sguardo all'idolo innalzato del serpente salva i figli di Israele dai morsi mortali. Il serpente non ha mentito, come tuttavia sarebbe stato il diritto del più astuto di tutti gli animali, almeno nel punto più importante della sua promessa. Esso promise infatti ad Adamo di diventare come Dio e Jahvè in seguito vedendolo gli parla così: «Ecco Adamo è diventato come noi e sa che cos'è il bene ed il male» (1 Mos. 3, 22). Soprattutto: che tipo di peccato è il voler diventare come Dio e il saper distinguere il bene dal male? Ed è così poco chiaro che questo possa essere in genere considerato peccato che innumerevoli religioni poi avrebbero visto nel non voler diventare come Dio il peccato originale, ove il testo lo permettesse. Ma conoscere bene e male non è forse il nascere stesso come uomini, fuori dal mero giardino degli animali a cui Adamo ed Eva stessi ancora appartenevano? E quale sproporzione vi è tra la pena di Jahvè (l'abbandono, il colpo di scure della morte) e una colpa che non è colpa per nulla per l'uomo come «immagine di Dio» inteso dallo Jahvista. A meno che questa colpa fosse adattata perfettamente al testo (e più tardi a tutti i lavandai del bianco bucato dell'Altissimo), con l'ausilio del primo nero capro espiatorio. Ma non si riesce a celare bene lo splendore di libertà in questo passo, il più straordinario della Bibbia che abbiamo chiamato sotterranea. Ed è tanto meno occultabile in quanto il frutto proibito che apre gli occhi non cresce come belladonna ma proprio

sull'albero della conoscenza, «Ed era un albero piacevole, poiché rendeva intelligenti» (1 Mos. 3, 6). La presenza del serpente caratterizza sempre di nuovo nella Bibbia sotterranea il movimento del sottosuolo che porta la luce nel proprio grembo, e non la servile e vuota innocenza degli schiavi. Questo tono continua anche dopo, nonostante le soppressioni, che anzi ne sottolineano l'importanza; anche se per il momento nel testo che non è solo molto antico ma rovinato, non si notino bene le dissonanze e che cosa esse riguardino. Tuttavia risulta ("cum grano salis") che lo spirito del serpente vive ancora nel racconto ambiguo della "lotta tra Giacobbe" e l'uomo del guado che gli sbarra il cammino (1 Mos. 32); Giacobbe non fu superato fino a che l'avversario non gli colpì l'articolazione del bacino, ma anche allora continuò a tenerlo fermo, cosicché lo scontro durò fino all'alba; fu dal fatto che il suo avversario volle interrompere in quest'ora la lotta - antichissimo segno di una notturna divinità ctonica - che Giacobbe avvertì di aver lottato al guado non con un semplice uomo. Ma egli non lasciò ancora libero l'avversario, e si domandarono reciprocamente il nome, la cui conoscenza secondo il rito magico dà potere su chi viene nominato. Il nume rifiuta, presentandosi come un dio, anzi Dio stesso secondo un testo più tardo. Per nulla disposto ad accoglierlo con umiltà Giacobbe eleva poi una preghiera che non è affatto una preghiera quanto uno scongiuro, una costrizione del cielo in cui è l'uomo a costringere: «Io non ti lascio: benedicimi.» Viene persino introdotto il nuovo nome di Giacobbe, Israele (che lotta con Dio), etimologia forzata del più tardo nome della stirpe (confermata ancora una volta da Jahvè in 1 Mos. 35, 10). Il materiale esterno è preso dalla saga di un locale dio dei fiumi, uno spirito notturno che teme l'aurora; questo nume locale venne incorporato monoteisticamente dall'elaborazione posteriore. In ciò si vide un'analogia con il passo dell'assassinio (2 Mos. 4, 24-26), dove Jahvè assale Mosè e vuole ucciderlo. Dal momento in cui lo Jahvista riferì, similmente allo Elohist, lo Jahvè del passo di Giacobbe allo Jahvè della narrazione del paradiso ed al suo puro cherubino (con cui non si trova del tutto d'accordo), si stabilì un genuino legame con la linea della rivolta. Anche la lotta con lo spirito del luogo che si limita a sbarrare la

strada sarebbe già una ribellione contro il timore demoniaco quale raramente si incontra fuori della Bibbia. La lotta di Jahvé riuscì bene senza punizione, essa allarga l'orizzonte fin quasi alla visione della lotta di Giobbe e di certo si raggiunge un episodio già passato ed ancora più vicino al seme del serpente: "la torre di Babele" (1 Mos. 11, 1-9). In verità qui si parla di nuovo di pena e di vendetta che ci ricorda in più modeste proporzioni la cacciata dall'Eden. Il diluvio universale contro la «malvagità crescente degli uomini,» questa mostruosa e quasi totale eliminazione è ormai finita da alcuni secoli; ora la malvagità degli uomini si dimostra sotto un diverso aspetto di creazione e di progresso; per poter raggiungere la fama si vuole costruire una città ed una torre la cui punta tocchi il cielo. L'Agadà, la tradizione narrativa popolare, che sta accanto e segue la redazione della Bibbia, dove la «voce del popolo» si fa ancora sentire con forza senza correzioni e correttezze sacerdotali, questa tradizione folkloristica che non è sempre ed unicamente ornamentale, migra sotto la suddetta Bibbia in un "midrasch" del tutto diverso. Essa mette sulla bocca dei costruttori della torre la parola seguente: «Dio non ha alcun diritto di scegliere per se stesso il mondo superiore e di lasciarci l'inferiore. Perciò noi vogliamo costruire una torre e sulla punta un idolo con una spada nella mano, come se volesse portare guerra a Dio» (Gen. R. 38, 7). E' quasi indifferente in questo contesto che il materiale per la leggenda della torre discenda da Babilonia, quel grande tempio di miti astrali a sette piani; al tempo dello Jahvista intorno al 900 il soggetto era già da lungo tempo incompiuto, un valido esempio dell'antico archetipo che fa da contraccollo alla "hybris" vendicatrice; ma il pensiero di Babele (come disse il giovane Goethe dinanzi al duomo di Strasburgo in segno di venerazione per il suo costruttore) si lega esattamente, nel suo voler creare come Dio, al consiglio del serpente del paradiso - dunque al voler diventare, al voler essere come Dio - e viene perciò rifiutato dalla teocrazia sfruttando le confusioni linguistiche e la dispersione in tutti i paesi. In un passo estremamente sovversivo l'Agadà inserisce persino la morte di Mosè all'interno dell'archetipo della torre, manifesta ingiustizia celeste. Questo passo è totalmente diverso da quello che in 5 Mos. 34 lascia che la vita con pazienza si

spezzi e venga meno; l'uomo non ha mangiato invano i frutti dell'albero della conoscenza anche se per ora ogni torre è cresciuta nella morte e nessuna nel cielo. Ma nella narrazione dell'Agadà Mosè rifiuta di morire, e rinfaccia a Jahvè la sua parola: «Nella Thora tu hai scritto: (5 Mos. 24 15) giorno per giorno devi dare il salario al povero e non tramonti il sole senza che tu glielo abbia dato, perché tu non mi dà il salario della mia opera?» Rispondendo a ciò Jahvè rinfaccia a Mosè i suoi peccati, tra cui l'uccisione del sorvegliante dei lavoratori tributari, come se questo non fosse stato il primo atto della liberazione dall'Egitto. Una altra versione dello scontro tra quest'altra sommità della torre e il Cielo superno privo di presenza umana annota schiettamente che Mosè dovette morire perché non fosse ritenuto eguale a Dio, sopraffatto solo a fatica dall'angelo della morte di Jahvè; ed il cielo, la terra e le stelle cominciarono a piangere dopo la sua morte. E Jahvè lo seppellì quindi con le proprie mani, affinché nessun pellegrino andasse al suo sepolcro e lo venerasse in vece sua; ma tutto il mondo è il sepolcro di Mosè. Nessuna leggenda ha significato in maniera più fedele la possibilità di scambio tra la rappresentazione di Jahvè ed un uomo, già adombrata nel mito dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. Il clero non ha soppresso questo mito che ha dato i suoi frutti nella categoria del Messia, il secondo Dio, e nella categoria del figlio dell'uomo. Si ha un'immagine di Jahvè, ben diversa dal dio che proibisce, che confonde i linguaggi, che sbianca il volto: «Non vi mentite più a vicenda; perché vi siete spogliati dell'uomo vecchio e delle sue azioni e vi siete rivestiti di quello nuovo che si rinnova alla conoscenza conformandosi all'immagine» (Col. 3, 9). Tutte queste immagini che sottintendono il significato della lotta di Giacobbe sono in accordo con l'Esodo, con l'uscita, che già ha sperimentato lo Jahvè che incute terrore. La lotta da sola non rende felici, bisogna anche sentirsi accanto il segno che muta, che cammina con noi.

- L'immagine teocratica di Jahvè si spezza;
prima considerazione sulla luce dell'Esodo (2 Mos. 13, 21).

Ma fu necessaria una rappresentazione differente di quanto ci cammina accanto, foss'anche contro l'aldilà, nei riguardi del quale - come con i potenti di oggi - tenemmo lo stesso atteggiamento che si assume con un bambino che si scotta: parlammo secondo il suo piacere, gli sacrificammo come egli comandava, per placarlo. E ciò ben si accordò con le grazie nascoste, le più inafferrabili e lontane; tra queste egli mandò la fame e la peste, ma talvolta, qualora si riteneva soddisfatto dalle decime consegnate, anche il vitto gratuito. I sacrifici li ritroviamo in ogni dove, anche nei culti estranei alla Bibbia. Diversamente dagli altri, però, il sacrificio biblico compare assai presto e non è soltanto espiatorio e, soprattutto, non trova così facilmente la via del cielo, come ben ci dimostra la "saga di Caino". Fatto particolare e del tutto straordinario è che in questa saga ci troviamo di fronte ad un'immagine di un Dio ben differente dal consueto. E ci balza agli occhi la frattura rivelatrice, solo a metà nascosta dall'immagine di colui a cui si sacrifica: poiché non dimentichiamo che se Caino sacrifica i frutti del campo, Abele fa sacrifici di sangue, le primizie del gregge ed il loro grasso, e Jahvè gradisce solo il sacrificio di Abele e si rallegra soltanto del sangue. Poi la svolta: Caino si macchia di sangue, diventa il primo assassino, e lo stesso Jahvè (che più tardi Abramo crede capace di ordinargli di scannare il figlio) lo maledice. Ed ancora più avanti, quasi non fosse lo stesso antico dio crudele che colpisce sin nella quarta generazione, Jahvè non solo mitiga le sue maledizioni ma le annulla. Non più bando dall'impero per questo fuorilegge, ma l'ordine contrario, emanato, così pare, da un luogo tutto diverso. «No, ma chi ucciderà Caino sarà punito sette volte tanto»; e il cosiddetto segno di Caino va contro ogni rappresentazione corrente, è il segno della protezione («perché nessuno lo uccidesse»). E con ciò non si sono ancora esaurite tutte le ricche benedizioni al seme di quell'uomo che era stato prima rappresentato e maledetto come uccisore del fratello: da lui venne Jubalcaino, «padre di tutti quelli che suonano la cetra e la zampogna,» discese Tubalcaino «maestro

costruttore di arnesi di rame e di ferro.» Nel testo giunto fino a noi così chiaramente centrato sull'assassinio del fratello, si trova perfino un'eloquente lacuna (1 Mos. 4, 8) nello stesso verso 8 già notata dai Masoreti, una lacuna che è un'omissione: «Allora Caino parlò con suo fratello Abele... (!) e quando furono in campagna Caino si scagliò contro suo fratello Abele e lo uccise.» Il Caino che ha sacrificato solo i frutti del campo e che per questo ha mietuto l'ira di Jahvè che ama piuttosto bere del sangue, lo stesso Caino del discorso omesso non sta in accordo con il Caino che uccide. In un certo modo stanno così poco in sintonia così come il Dio salvatore sta con quello che maledice e beve il sangue; la diversità nelle immagini di entrambi è incalcolabile. Ai tempi del tardo giudaismo vi fu la setta dei Cainiti, che proprio nell'omissione del versetto 8 credette di sentire odor di miccia, una miccia che esplose e rovesciò Abele fino a porlo nel torto. Da cui anche conseguì la frase: «Il Signore di questo mondo si rallegra del sangue.» Fermo restando che la immagine di questo Signore è assai diversa dall'altra, assai migliore - come quella del Signore che rifiuta il sacrificio di Abramo. Con il che, in maniera affatto impreveduta si entra sempre più - con parecchi ritorni all'indietro, a dire il vero - nell'ambito di quelle rappresentazioni di Dio che non intaccano più l'uomo. Ci si imbatte continuamente in una sorta di Moloch a cominciare dai tempi in cui aggredisce Mosè e vuole ucciderlo, perché non è stato versato il sangue della circoncisione (2 Mos. 4, 2446) per giungere fino all'ultimo presunto sacrificio umano che in Paolo ha nome Gesù. Eppure quando rifiuta il sacrificio di Isacco, la sua contraddizione è più chiara che non nel segno di Caino, ed egli comincia a distaccarsi dalla serie segnata dal sangue. L'episodio prende le mosse, è vero, da una specie di prova, dal divertimento dispotico di voler saggiare l'ultracanina obbedienza del servo Abramo, nella sua disponibilità a sacrificare il sentimento umano oltre che l'intelletto. (Ragion per cui invano Kierkegaard celebra questo Abramo già caricato come esempio della «beatificante coscienza di aver sempre torto davanti a Dio.») Invero quando Abramo ebbe superato la prova, in cui Dio si manifestava violentemente, il Signore desistette e preso un montone del tutto innocente ed innocuo in maniera affatto diversa, lo pose al

posto del figlio. Segue poi il passo che, per così dire, con un'impennata, spezza il Moloch (1 Mos. 22, 14): «Abramo chiamò il luogo Moria dove il Signore "vede".» E persino il sacrificio del montone, a parte tutti i sacrifici umani, nonostante la sua perdurante consistenza cultuale, non risulta più così gradito a Dio, almeno nella versione non pagana dello Jahvè dei profeti. Nel più antico di loro, Amos, la rappresentazione di Jahvè si stacca del tutto dal fumo dei sacrifici e dalla divina compiacenza in essi. E' una visione diversa e nuova della divinità anche se deve continuare ad adattarsi al concetto di grazia: non ha più bisogno delle primizie di Abele, degli Isacchi del gregge, del loro sangue e del loro grasso. «Io odio e disprezzo le vostre feste, non mi piacciono le vostre solennità. Se mi offrite olocausti e oblazioni non le gradisco; ai vostri sacrifici di grasse vittime non volgo nemmeno lo sguardo» (Amos 5, 21-22). Come è lontano ciò dalle primizie e dalle decime, dai prigionieri di guerra uccisi che per norma bisognava offrire agli dei della stirpe per mantenere sazio l'umore del sovrumano tanto spesso inumano. Tutte le trasformazioni di quel divino proprietario terriero ed esattore di tributi stanno a dimostrare che all'umana volontà di modificarsi corrisponde una realtà mutevole e in movimento nella stessa rappresentazione di Jahvè. Secondo tutta la mitologia greca Zeus siede stabilmente persino sulla sfera, secondo la definizione della sfera parmenidea secolarizzata al massimo. La vecchia figura di Jahvè, invece, nonostante le sue numerose ricadute e la sua forza statica rinnovantesi che scende perpendicolarmente dall'alto, lascia comunque, come nessun altro Dio, un po' di spazio per le trasformazioni in una continua migrazione di attributi. L'affermazione più forte di ciò (come ora ricorderemo affrontando l'argomento) avviene alla presenza dello stesso Mosè, quand'egli chiede alla visione di fuoco come si chiami. Ed ecco scomparire del tutto in queste pagine ogni ricordo di un dio che vive nelle tenebre, dell'antichissimo ed eterno Io-Padre tirannico, che si è così esaurito. Ed il monte Moria - dove il demone del sacrificio infine "vede" - si curvò verso il futuro inseguendo la sua immagine: «"Eh' je ascher eh' je", io sarò quello che io sarò» (2 Mos. 3, 14) è la parola che conduce fuori «dall'afflizione dell'Egitto,» in un esodo totale e in una nuova

dimensione di attesa. Tale "imago" (che più tardi "nolens volens" fu proiettata nell'esodo reale) fa sorgere delle difficoltà persino per l'antico Signore del mondo contento di sé, con una frattura ancor più profonda di quelle che riscontriamo nel segno di Caino e nel sacrificio di Abramo. Assumendo questo "futurum" come il vero modo di essere dei pensieri che hanno assunto le spoglie di Dio è possibile pur anco l'esodo dalle vecchie rappresentazioni di Jahvè, meglio ancora che in tutte le promesse di Abramo prima interpolate. Divenne possibile la Bibbia dell'Esodo dal paese del Faraone e contro di lui che come Jahvè aveva creato soltanto l'Egitto e non Canaan, il «nuovo cielo e nuova terra»; ovvero: lo spirito ribelle prometeico e messianico di una Bibbia che non scorre più solo sotto la terra ma opera nel Moria di un "Eh' je ascher eh' je" che fu scoperto nel mezzo del cammino.

Grande dovette essere la forza della speranza fintanto che si confidava in questa realtà anticipatrice; molte cose ingannevoli e traditrici si dovevano credere del Signore, fino al giorno in cui i sacerdoti concessero a colui che discioglie di aver la sua essenza soltanto nel futuro come "Eh' je asc'her eh' je", il «verso- dove» che non marcia solo nel deserto ma nel tempo. Di certo Jahvè era per gli stessi figli di Israele un nuovo Dio, nonostante l'interpolazione di 1 Mos. 4, 26 in cui il suo nome appare completamente isolato dal passato come dal futuro. Il Dio dei leggendari patriarchi e della loro stirpe beduina si chiamò El, ed anche Schaddai e la "Genesi" comincia persino con un plurale Elohim che non è ancora eno e neppure monoteistico. Anche là dove Jahvè va ad aggiungersi alle antiche immagini del Signore, sempre la multiformità straordinaria delle rappresentazioni di questo Dio d'Israele viene validamente testimoniata dalla molteplicità dei nomi. Lo stesso Jahvè follemente geloso, il Dio uno ed assoluto, in tutto e per tutto privo di un proprio corso come di una apertura nel futuro, era originariamente il dio della stirpe dei Keniti, che ponevano i loro pascoli intorno al Sinai. Fu tra i Keniti che Jahvè (colui «che spira, che soffia») si identificò con il dio della bufera e del vulcano del Sinai di allora. Questo improvviso ed imprevedibile, questo senza dubbio sublime "Tremendum" di fumo e di tuono guarda verso il Signore che Mosè

dopo la fuga dall'Egitto ha tratto dai Keniti, con la cui stirpe aveva stabilito un legame per mezzo del matrimonio; al vulcano Sinai appartiene anche il Signore che così a lungo più tardi dimorò nel tempio di Salomone (1 Re 8, 22) «nelle tenebre.» Si incontrano insieme per la prima volta nello stesso passo; «e il monte Sinai fumava tutto perché il Signore vi era sceso in mezzo al fuoco; e quel fumo saliva come quello di una fornace; e tutto il monte fortemente tremava» (2 Mos. 19, 18). Ancora tanto lontano dalle radure che dovevano fare delle proprietà di Dio dei modelli per l'uomo, ancora tanto lontano da quel «futuro» che Mosè aveva dinanzi nell'"Eh' je ascher eh' je", dal mutabile "Futurum" del davanti a sé in cui converge la propria rappresentazione di Jahvè: del tutto priva, questa, di un monte anche solo naturale che si erge su in alto, come dell'astro mitico astrale del sovrumano, come di un cielo conchiuso nella sua estensione. Alla sponda tanto prossima agli uomini dell'"Eh' je ascher eh' je" giunge anche un altro elemento di importanza decisiva: un simbolo che si innalza, evocato da Mosè, come un «segnale d'uscita dalla schiavitù,» come la "bandiera", l'orizzonte di aspettativa della liberazione. Questa svolta ora possibile di un idolo dell'oppressione e del tuono che fa da guida ispirando uno scopo lontano è nella storia senza esempio; senza dubbio è stato scongiurato da Mosè, ma la sua immagine ancora tanto oscura e minacciosa lascia posto alle nuvole del giorno, alla colonna di fuoco che nella notte conduce un "esodo verso Canaan attraverso il deserto". Non più confrontabile con le divinità della regione sul piano dei valori, in essa avveniva la sublimazione comunque interpolabile del dio della nuda sottomissione nel fondatore della morale del libro dell'Alleanza nonostante gli olocausti, i sacrifici propiziatori e il culto manifesto: i dieci comandamenti ipostatizzano un «medico di Israele,» come poi lo si chiamò, non l'onnipotente autocrate che può esigere anche il contrario dal suo seguito di schiavi. Queste premesse dettero al profeta Amos l'occasione di dire, dopo aver attribuito al dio del sacrificio e del culto anche l'esodo da queste due manifestazioni: «Ma sgorgi invece l'equità come acqua e la giustizia come torrente perenne» (Amos 5, 24). Così Isaia, mentre già la santificazione del

nome ("kiddusch heschem") si era ovunque ampiamente diffusa, poté parlare del Signore di sangue, il Dio vulcano, il Signore Zebaoth, come del Santo in Israele. E le sue parole poterono, in forza della rivolta e dell'"humanum" che cominciava a prendere dimora nell'ipostasi divina, suonare altrimenti dal detto greco che ne è in qualche modo l'opposto: «Zeus sta come colui che punisce ogni gesto troppo sonoro e chiassoso e giudica con rigore» (ESCHILO, "I persiani", v.v. 828 segg.). E' ben straordinario invece un Dio che viene, un mare della giustizia, come Isaia dice in senso del tutto staccato dal presente, messianicamente utopico; solo a lui appartiene la lode. Così come si sa che vige ancora, efficiente, il vecchio servizio di corte e la vecchia fidata teocrazia, la cui missione è di intimidire; la maestà soffoca tanto spesso nei salmi: persino nei profeti. Tuttavia la luce dell'esodo dal Faraone e dall'Egitto da lui creato non si poteva più spegnere e l'immagine del Dio creatore del mondo e non più soltanto suo Signore, dovette sempre più ritirarsi davanti al nume della finalità e al continuo spostarsi della sua collocazione. E ciò avvenne in misura tanto maggiore in quanto il celebrato paese oltre il deserto si rivelò simile all'egiziano e il Canaan "che trovarono" li deluse rispetto alle promesse divine. Ma si trattava di un Dio che non era ancora se stesso, anzi lo era soltanto nelle promesse le quali - e soprattutto nelle sue parole - erano tanto futuro come nient'altro mai.

- Nazirei e profeti,
Esodo di Jahvè verso un'etica ed universale pro-videnza.

Il popolo non doveva più portare mattoni. Ma né latte né miele esso ha gustato nella terra lodata, ottenuta dopo duri combattimenti. La fame non scomparve, anzi aumentò, il frutto dei campi dovette essere strappato con molta fatica quando finalmente si raggiunse il paese dopo quarant'anni. Sempre nuovi nemici comparvero, e le case si costruirono con le cazzuole e insieme con le spade. Anche quando la vita diviene più sicura la pressione sul popolo non rallentò. I governatori egiziani avevano solo cambiato nome, ora

risiedevano nelle stesse città e nei poteri del popolo d'Israele. Grande fu la delusione del popolo sotto la sua nuova classe dirigente, e la vita divenne più crudele che al tempo dei nomadi del deserto e prima dell'Egitto. Con l'inserimento dei beduini israeliti nella stratificazione poveri-ricchi di Canaan andò perduta anche l'antica semplice vita della stirpe che in parte era ancora di un comunismo primitivo. La ricchezza dei pochi creò qui, come ovunque ed in tutti i tempi, la miseria dei molti; la proprietà comune sparì, la proprietà privata ne prese il posto e con essa le ben note differenze tra signore e servo. I debitori vennero venduti in schiavitù dai creditori, i cereali vennero esportati in altri paesi dai grandi proprietari terrieri a prezzi più alti generando così scarsità a casa propria. Il libro dei Giudici con la sua età eroica ricopre ancora simili situazioni in vari modi, ma i due libri dei Re sono pieni di racconti sulla fame dei miseri e sul suo contrario: «Vi fu una carestia in Samaria» (1 Re 18, 2); e dopo: «Il re ("Salomone") fece sì che in Gerusalemme vi fosse tanto argento quante pietre» (1 Re 10, 27). E' vero che non disparve ancora del tutto la famiglia patriarcale ed una sorta di limitata comune di villaggio con legami di vicinato; ma cessò l'unità della stirpe fondata sulla proprietà in comune. Nello stesso tempo si modificò la rappresentazione di Jahvè; se ne mantenne l'immagine del trionfatore sul Baal assoggettato dei signori precedenti, ma venne confuso nei nuovi volti quello beduino e genuinamente mosaico, il volto dell'esodo dalla schiavitù. I matrimoni misti ed il commercio dei signori con i Cananiti portarono un contatto con le loro divinità, gli indigeni Baalim. Ancora più decisivo fu il fatto che i Baalim, quali dèi locali della fecondità, avevano il dominio sui campi e sulle vigne; Jahvè al contrario era un estraneo in Canaan, a cui non apparteneva né la vite né l'albero di fico e neppure il cortile e la casa. Insomma egli era stato il dio della migrazione dei popoli in immaginari pascoli paradisiaci, ben diverso dal dio dei grandi proprietari terrieri, sui campi dei quali la sua benedizione sarebbe caduta come qualcosa di incompatibile. Di qui la perdurante «idolatria» condizionata dall'economia e quindi anche dalle magie religiose: Baal e non Jahvè bisognava affrontare per la benedizione della zolla. A lui

appartenevano dai tempi antichi le primizie del raccolto, a lui erano riservate dall'antichità le feste di ringraziamento per il raccolto che si svolgevano in Canaan, con i «corni sull'altare» con cui veniva ornato anche il tempio di Jahvè (Amos 3, 14). Tuttavia rimane il fatto che Jahvè fu mantenuto, mentre i santuari di Baal, Sichem e Bethel furono chiusi, e che i frutti del suolo apparvero come «prole di Jahvè,» e la festa del raccolto di Baal poté venire trasformata nella Passah israelitica, festa dei tabernacoli e cose simili; e questa tenacia egli la dovette unicamente al ricordo della vittoria che gli era stata attribuita e che era ancora legata al suo nome. Se egli non era il dio dei campi, era tuttavia il dio del fulmine fattosi visibile in tutta la sua potenza a Canaan nell'alto del cielo, sopra tutti i Baalim ed i re. Nell'antichissimo canto di Debora appare la sua dura forza, attraverso la quale i reietti dominavano sui potenti: «Dio ha scelto qualcosa di nuovo» (Giudici 5, 8). Ciononostante nel popolo sempre più oppresso Jahvè conservava il suo ruolo non tanto perché lo aveva condotto alla vittoria, quanto a causa dei frutti di tale vittoria; i primi dubbi cominciavano a serpeggiare anche sul dio dei padri, come se fosse possibile mutarlo. La voce di Geremia risuona ancor più prematura nel lamento levato a Jahvè «diventato come un'acqua che non vuol più sgorgare, come un ruscello ingannatore di cui non ci si può fidare.» In quel tempo comparve, proveniente dalle tradizioni della stirpe beduina, una gente quasi nomade che faceva opposizione alla divisione in classi ed allo Jahvè divenuto Baal: i Naziriti. Sotto la maschera dell'antico essi non predicavano niente di meno che un nuovo ideale religioso: il ritorno alla vita semplice in comune, Jahvè come dio dei poveri. Avevano legami con i Keniti e i Reabiti, la stirpe con cui Mosè si era imparentato per matrimonio e che in parte si era trasferita con Israele a Canaan (Giudici 4, 11). Nonostante questo i Reabiti rimasero sempre nomadi, con una proprietà comune senza signori e servi, senza essere sedotti né dall'agricoltura né dalle divinità di Canaan, fedeli al culto del loro vecchio Jahvè ereditato dal Sinai. Disdegnavano il vino (l'Islam ha mantenuto e santificato questo uso genuinamente beduino) ed ancora al tempo di Geremia non solo tale astinenza ma anche il carattere nomade dei Reabiti si riteneva particolarmente gradito a

Jahvè (Ger. 35, 5-10; 18 segg.). Ed appunto i Reabiti, questi avversari della Tel-Aviv e della Capua di allora, costituivano il vivaio dei Nazirei o Naziriti ("nasir", il separato), una setta, anzi quasi un'istituzione che fu fatta risalire a Mosè, forse con ragione (4 Mos. 6, 2-5). All'astinenza si aggiunse anche che il Nazireo non lasciò mai sfiorare il suo capo da un rasoio; nei capelli risiedeva, come viene ricordato nel mito di Sansone (Giudici 16,19), la forza magica del Nazireo che nessuna addomesticatura poteva annientare. Poche norme di origine così antica e di carattere ascetico ed «anticananeo» così chiaramente provocatorio si sono mantenute tanto uniformi attraverso tutta la Bibbia come queste. Sansone, Samuele, Elia erano Nazirei (Giudici 13, 5; 1 Sam. 1, 11; 2 Re 1, 8), ed anche Giovanni il Battista, questa figura indocile che viene dal deserto. «Era vestito di pelo di cammello ed aveva una cinghia di cuoio intorno ai fianchi e si nutriva di locuste e di miele selvatico» (Marc. 1, 6) ed alla madre era stato annunciato: «Sarà grande dinanzi al Signore, non berrà né vino né bevanda inebriante» (Luc. 1, 15). L'annuncio di un Nazireo già prima della sua nascita compare in tutta la Bibbia: vien dato per Sansone (Giudici 13, 14), Samuele (1 Sam. 1, 11) e Giovanni il Battista (Luc. 1,13); secondo nessuno di questi eroi annunciati il ricco può entrare nel regno dei cieli. Non sono altrettanto sicuri i legami del gruppo dei Nazirei con le altre sette tardogiudaiche che si opposero a Mammona, ad esempio con gli Esseni e gli Ebioniti ("ebionim", i poveri); di certo c'è soltanto che il comunismo di amore dei cristiani primitivi non scaturì dal libro dei Re. In Israele esso poté poggiarsi su una tradizione risalente ai Keniti ed al ricordo conservato nei Naziriti di una proprietà nomade, quasi un'originaria comune prenomadica. I Naziriti apparvero all'inizio sotto l'aspetto di "provos", uomini naturali, passando al nomadismo in un secondo tempo quando vennero in contatto con i dervisci israelitici, strane figure di "un'altra serie". Anche se la Bibbia dà loro già il nome di profeti ("nebiim") hanno poco in comune con i profeti più tardi di Israele; con sobria ironia Amos respinge ogni possibilità di scambio con essi (Amos 7, 14) come tutti gli altri profeti posteriori che sentivano di essere degli inviati, non dei posseduti. Ma di casa i Naziriti non erano certo tra gli sciamani di Jahvè, tra gli uomini dalle

bocche schiumanti che venivano dalle regioni opposte, dalle orge del culto di Baal che si slogavano le membra e si ferivano a sangue (1 Re 18, 26 e 28) ed erano mostri per Elia, che si stordivano con musica orgiastica e cadevano, a gruppi in preda ad una profetica frenesia (1 Sam. 10, 5). Invero alcune di queste disprezzate figure non schiumavano per Baal ma per Jahvè; un'istituzione di Baal venne usata eccezionalmente non solo per gli altari dei signori ma anche per Acab ed Jezabel quando giunsero. Il carattere parzialmente nomade dei Nazirei si legò infine con una magica "bohème": Samuele viene nominato priore di schiere di profeti (1 Sam. 19, 20), delle quali furono a capo Elia ed il suo discepolo Eliseo. Così nonostante tutto, proprio in forza della trasformazione di una sorta di magica possessione semplicemente arcaica nell'ascoltare, nel giudicare e nello sperare, si stabilì il legame gravido di conseguenze fra i Naziriti e la genuina profezia, dunque "fra la predicazione sociale e la volontà di un nuovo Jahvè e del suo giorno". Samuele, il medo regale al tempo della miseria dei Filistei, nel 1050 non era ancora apparso nella politica interna, ma Elia, nell'850, aveva minacciato il re Acab e Jezabel di Tiro, ed Eliseo aveva annientato tutta la dinastia. L'esperienza che Canaan non è Canaan doveva dunque essere spiegata con il "distacco di Israele dallo Jahvè del deserto", che restò pur sempre il dio dell'Esodo anche se si ritirò nella comunità semplice del tempo dei nomadi. Un influsso dei Nazirei, originario ricordo preagrario e comunistico, si esplicò persino nell'istituzione dell'anno sabbatico e del giubileo (3 Mos. 25, 5-17, 23-54), quantunque essi mancassero di un vero spirito sovversivo e si limitassero a richiedere parziali riforme, quali il godimento dei beni comuni, la tranquillità del lavoro e del suolo e la relativizzazione della proprietà privata, ogni sette, ogni cinquanta anni. A questo punto Jahvè non si era ancora liberato del vecchio schema di dio della stirpe, ben lontano dal concetto, tipico dei profeti, di provvidenza etica di portata universale.

Tuttavia nella predicazione dei Naziriti egli si associò soltanto al significato temporale della stirpe, lasciando da parte la società classista di Israele e la sua iniqua distinzione in ricchi e poveri. Con il che Jahvè poté anche sgravarsi delle responsabilità di non avere in

Canaan tenuto fede alla promessa: non Dio era divenuto infedele, ma il nuovo seguace di Mammona, l'aberrazione del popolo. Ma il dubbio rimase e neppure le tradizioni dei progenitori furono in grado di cacciarlo; la situazione continuò a peggiorare ed alla fame si aggiunse un pericolo mortale sotto le spoglie di potenti nemici, ben diversi dagli scriccioli che Israele aveva combattuto ai tempi della conquista e di re Saul. Che cosa era Golia contro i carri da guerra assiri? E quanto valeva il breve splendore dei tempi di Salomone nei confronti dell'angoscia vitale più che millenaria che lo seguì? I nuovi profeti, da Amos in poi, combatterono oltre alla ricchezza anche l'implicazione dello Stato nei commerci internazionali poiché credevano in questo modo di salvare il paese dalle grandi potenze del Nilo e dell'Eufrate, rendendolo, per così dire, invisibile ai loro occhi. Questa volontà fondamentalmente democratica e pacifista tipica dei Naziriti e, in parte, il loro odio per lo splendore dei signori di Canaan precede la predicazione morale dei profeti e ne costituisce la base politica ed economica. Lo Stato cuscinetto della Palestina deve mantenersi neutrale nelle rivalità tra egiziani ed assiri mettendosi con discrezione nelle mani di Dio per attendere; e per far questo era necessario che si distaccasse all'interno come all'esterno dalla struttura delle grandi potenze, dalla loro economia fondata sul denaro, sul latifondo e sul lusso. A questo fatto si aggiunse la poderosa predicazione "morale e sociale" che sorpassò di molto ogni altro tentativo di smorzare la vecchia smania di potenza: da Amos ad Isaia ed ancora oltre essa sgorgò come l'autentica interpretazione umana della volontà di Jahvè: «imparate a fare il bene, cercate la giustizia, aiutate l'oppresso, difendete la giustizia dell'orfano, proteggete la vedova» (Is. 1, 17). Gli sfruttatori e gli incettatori di terre appaiono orrendi a Jahvè: «Egli attendeva rettitudine ed ebbe spargimento di sangue, attendeva giustizia ed ebbe soltanto lamenti. Guai a quelli che aggiungono casa a casa ed uniscono campo a campo, sino ad occupare ogni spazio e diventare i soli proprietari in mezzo al paese» (Is. 5, 7). Questa è un'eredità dei Naziriti, visibile anche nell'amore per il tempo dei profeti e dei beduini, inteso come il tempo dell'infanzia, come gli anni del fidanzamento di Israele con Jahvè secondo le

parole di Osea. Non c'è dubbio che la proprietà privata non sia più combattuta nella misura dei Nazirei: ogni uomo deve sedere nella sua vigna e sotto il suo albero di fico; per ottenere ciò e perché non ci siano più servi né uomini soffocati prima di vedere la luce del giorno: «Punirò il mondo per la sua malvagità e gli empi per la loro ingiustizia e annienterò l'orgoglio dei superbi e umilierò l'alterigia dei tiranni. Io voglio fare l'uomo più caro dell'oro fino e dello stesso valore dell'oro di Ofir» (Is. 13, 11 segg.). Il dio che vuole ciò non è sicuramente lo stesso per il quale furono costruite le chiese delle "fifth Avenues" del mondo; ma egli non è neppure, ce lo giura Thomas Munzer, oppio del popolo. «Infatti così parla il Signore: ora bisogna togliere al potente i prigionieri ed al forte la preda ed io voglio tener conto delle tue pene ed aiutare i tuoi figli. Ed io voglio che i tuoi boia si cibino della propria carne e che diventino ebbri del proprio sangue come se fosse vino dolce; ed ogni carne sperimenterà che io sono il Signore, il tuo Salvatore ed il tuo Vindice, il potente in Giacobbe» (Is. 49, 25 segg.). Ecco il contenuto morale e sociale dei profeti che divenne definitivamente esplosivo con la predicazione sovversiva e "social- apocalittica". In superficie essa sembra servirsi dell'antico legame di colpa- espiiazione, secondo il quale la cattiva sorte è pena o verga di punizione, mentre al giusto è dato di camminare senza danno nella luce ed a tutti di conseguire un equo salario: anche in Canaan, anzi soprattutto qui. Tuttavia la predicazione non è rimasta ferma a questo distributore automatico di giustizia infallibile e superno, anche se è innegabile che di qui partono i suoi inizi. "Le forme di scambio colpa ed espiiazione" si leggono ancora nei profeti, come se questa momentanea interruzione non fosse altro che un rimborso per le spese sostenute da Jahvè. Il che ridusse di molto la sua responsabilità per l'infelicità di Canaan anche senza bisogno di ricorrere ai profeti; basta ricordare le pastorali dei corretti amici di Giobbe: arriva ben lungi questo schema messianico. Fu tuttavia Gedeone che all'inizio, durante gli incidenti di guerra, pose la questione che da allora restò ben presente ai profeti fino a culminare in Giobbe: «Se veramente il Signore è con noi perché siamo colpiti da tanti mali? Dove sono tutti i prodigi che i nostri padri ci narrano dicendo: il Signore ci fece

uscire dall'Egitto?» (Giudici 6, 13). E la risposta vien data da Geremia - sempre nei limiti del rapporto di equivalenza tra colpa e pena - con parole divenute ortodosse anche se non risultano esaurienti: «Tu hai tratto Israele, il tuo popolo, dalla terra d'Egitto... e poi hai consegnato loro questo paese, come avevi giurato ai loro padri, la terra ove scorre il latte ed il miele. Ed essi sono entrati e l'hanno posseduta; ma poi non hanno obbedito alla tua voce, non hanno agito secondo la tua legge, non hanno fatto tutto quello che avevi loro comandato; perciò sono caduti su di loro tutti questi mali» (Ger. 32, 21-23); In prima istanza questo è soltanto apologia di Jahvè che alleggerisce Dio opprimendo gli uomini, che rende gli uomini, nonostante la libertà di scegliere il male, ancora minorenni. Tuttavia va ricordato che la predicazione basata sullo schema colpa-espiazione è soltanto un impulso iniziale della predicazione morale ed apocalittica, anche se coabita con l'insondabile espiazione senza colpa voluta da Dio e del tutto estranea allo spirito profetico. E proprio quando il profeta vuole introdurre l'idea tutta diversa del "deus absconditus" senza scoprire il suo pericoloso fraintendimento del senso di un Dio Signore, pone sulla bocca di Jahvè persino le parole seguenti: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri e le mie strade non sono le vostre strade» (Is. 55, 8), dove la "realtà specifica dello spirito profetico emerge dalla congiunta azione non richiesta a Dio della libera moralità e del destino, e si spinge fino alle ultime conseguenze". Questo poter cooperare, anzi questo nuovo scambio di binari, mette in luce la diversità tra il profeta Giona che differisce (pur senza comprenderlo) la rovina di Ninive e la greca «profetessa» Cassandra che può soltanto prevedere la maledizione sovra l'Atride ma non può stornarla con le invocazioni né operare in alcun modo delle inversioni (confer "Das Prinzip Hoffnung" p. 1514). Nel senso del "Novum" biblico la profezia di Cassandra è interpretabile come "una predicazione morale che fa una mossa contraria", giacché potrebbe continuare fino a concludere: «Fate penitenza poiché il regno dei cieli è giunto vicino.» La conclusione dell'episodio di Giona è invece quasi teurgica: «Convertitevi affinché siano cancellati i vostri peccati, affinché giunga il tempo del refrigerio dal volto del Signore» (Atti 3, 19 segg.). I profeti insegnarono una maggiore

libertà di scelta che si esercita anche su quanto è decretato: insegnarono la potenza della decisione umana. Perciò essi non parlano categoricamente del futuro come di una realtà fissa quanto ipotetica, tale cioè da risultare alterabile ed alternativa. E' questo il divario che separa Cassandra ed il veggente contemplante Tiresia da Isaia; ed è così che si distingue Israele da tutti gli altri popoli credenti e dalla passività che contraddistingue i detti profetici dei loro auguri. L'uomo ha almeno la possibilità di scegliere nell'ambito di ciò che gli viene inviato e che ha in sé promesse ben maggiori della semplice Canaan; e la sua scelta dovrebbe essere fondata su una rappresentazione di Dio che non sia ominizzata ma sempre ulteriormente umanizzata. Abbandonando la sua destinazione locale, e perciò abbandonando il culto anteriore venuto dai luoghi santi di Baal, il culto di Jahvè che si costruisce moralmente passò nei profeti dal rituale nell'intelligibile, dalla mera cerimonia intorno a locali altari fumanti all'attesa di una terra di Canaan che non ci è stata ancora concessa, ma che ci è stato concesso di fondare ovunque. L'elezione di Israele è sempre valida ma il suo esodo dall'Egitto acquista una portata più ampia: «Non siete forse per me come i figli degli Etiopi, o figli di Israele? - dice il Signore - Non ho fatto io uscire Israele dalle terre di Egitto, i Filistei da Caftar e i Siri da Kir?» (Amos 9, 7). E la benedizione dispensata si estenderà, secondo i profeti, su tutti gli uomini, e in Isaia i ricordi del Sinai si vedono trasposti in un monte Sion universale: «Allora il Signore creerà su tutta l'estensione del monte Sion e sulle sue adunanze, nuvole e fumo durante il giorno e la visione di uno splendore di fuoco nella notte; egli sarà una protezione ed un velo su tutto ciò che è glorioso» (Is. 4, 5). Così termina l'Esodo del nuovo Jahvè dalla raggiunta Canaan (in molti sensi particolare) verso un comune mondo umano: Jahvè diviene il "punto di unità luminoso dei giusti di tutti i popoli". Questa possibilità di trasporre Canaan fin dentro all'escatologico, questo possibile esodo della promessa di Jahvè, anzi di lui stesso in un luogo ancora sempre futuro è l'opera dei profeti che comincia con Amos e non finisce con Daniele. La semplice intenzione apologetica dell'inizio di stabilire un rapporto tra Jahvè e la catastrofe di Canaan venne in tal modo straordinariamente

superata. Sorse dal dio della liberazione un dio della moralità, un dio ideale le cui proprietà dovevano essere realmente di modello per gli uomini. Di qui comincia l'Esodo dell'immagine di Jahvè che si stacca persino dai sei giorni dell'opera del mondo così evidentemente eccellente. Ed è sintomatico che i profeti accennino appena all'opera di un dio creatore riuscita attraverso altrettante difficoltà: «Io voglio fare qualcosa di nuovo, già esso germoglia, voi vedrete che io aprirò una strada nel deserto e torrenti nelle aride terre» (Is. 43, 19). Dunque quest'ultimo "creator spiritus" (è egli ancora sempre Jahvè?) nel "Tritoisaia" tende verso il settimo giorno della creazione che non è ancora stato, e quindi è più autentico: «Ecco, io voglio creare un nuovo cielo ed una nuova terra che non ci si ricordi più del passato e neppure si soffra per esso» (Is. 65, 17). L'esodo dall'Egitto e l'entrata in Canaan entrano quindi in una fase definitivamente apocalittica che apporta consolazioni ma anche rivolgimenti nell'immagine stessa di Dio. La moralità offerse all'uomo un metro pericoloso per misurare la strada di Dio che gli fu insegnata come sinonimo della stessa giustizia; e l'ultima "irratio regis" non bastò più. Jahvè come totalità inclusiva della ragione etica è, dopo il Dio dell'Esodo, la "seconda potente immagine del desiderio nella teologia"; lo stesso ateismo non l'ha del tutto eliminato poiché esso dipende, per quanto sempre in modo non mediato, dall'essere che tende verso l'ideale. Per Isaia il paradiso del futuro - con il suo dio che «non giudicherà secondo quanto appare agli occhi suoi e non deciderà secondo quanto giungerà al suo orecchio, ma giudicherà i poveri con giustizia e darà giusta sentenza ai miseri della terra» (Is. 11, 3-4) - questo paradiso futuro che rende gli uomini maggiorenni non è più il giardino degli animali con la sua vuota innocenza ed ignoranza. La giustizia cessa di scendere dall'alto, di essere un meccanismo di scambio in cui la colpa viene esattamente ripagata con l'espiazione e la rettitudine con il salario, com'era ancora nell'iniziale impulso apologetico della predicazione dei profeti di cui rappresenta la parte caduca. Non si riuscì a stilizzare il "fatum" come tribunale del diritto divino poiché il mondo presente così colmo di sofferenze che avevano il volto dell'ingiustizia lo contraddiceva sempre di più. E ciononostante pure

insistendo sull'equivalenza del rapporto colpa-espiazione, la giustizia, da apologia di Jahvè si trasformò in un'arma contro di lui. L'equivalenza di ciò che il cielo invia al peccatore in questo mondo e al giusto nell'altro apparve quanto mai falsa e stridente; nell'antico Israele, prima di Daniele non era stato offerto un pareggio nell'al di là con cui spaventare duramente il cattivo che viveva nel benessere e consolare amabilmente chi era in miseria. Quindi Giobbe messo alla prova ed esaminando la propria coscienza si pose con tutte le sue forze contro il destino determinato da Dio che non gli appariva per nulla equivalente; cosa che non sarebbe avvenuta se, prima di lui, l'Esodo, la nuova provvidenza non avesse continuato nei profeti.

Supplemento 1: del potersi esaminare da maggiorenni.

Il tempo in cui si cominciò a concludere qualcosa anche con se stessi venne assai tardi. I minorenni agiscono con giustizia poiché a loro viene offerto un esempio da seguire, altrimenti si attirano una punizione: l'obbedienza cieca al comandamento comporta un salario o almeno protegge dalla disgrazia irrogata come pena. Dove è solo il Signore a parlare, il preposto Io-Padre, là non viene richiesto né un proprio modo di giudicare il bene e neppure alcuna visione di esso, anzi viene richiesto proprio il contrario. Che il Signore dia anche «un cuore puro,» è una preghiera tarda, che nessuno può realizzare da solo ma che per essere esaudita presuppone già un movimento dell'intimo, un pentimento, una conversione. Per i profeti la voce di Dio è ben percettibile nella coscienza, e si fa sentire in forza di un qualcosa che ci tocca da vicino, non di un comando che si impone come tale. E nonostante questo la sferza dell'al di fuori e dell'aldilà non è per nulla venuta meno, se non altro perché i potenti contro cui Amos soprattutto si scaglia non possono comprendersi che assumendo questo punto di vista che è loro adeguato. Ma è certo che secondo i profeti Jahvè non usava soltanto la sferza come mezzo per manifestarsi: più spesso egli amava punire i maggiorenni manifestandosi attraverso l'abbandono dell'uomo a se stesso. In questo modo anche ogni impulso del male così come quello del

bene era solo con se stesso e poteva stare a guardare ciò che era in grado di fare essendo diventato responsabile di sé. E per quanto riguarda l'impulso del bene, pur dovendo ammettere che politicamente si consigliò di «stare buoni e zitti» (Is. 7, 4), troviamo tuttavia che moralmente gli attacchi più forti da Amos fino all'ultimo Isaia si scagliano contro l'animo malvagio e soprattutto contro l'ipocrisia, cioè contro il servizio delle labbra ed il «cuore di pietra nel corpo» (Ez. 11, 19), che biascica preghiere lasciando agire gli assassini, dove non crescono i frutti dell'intimo pentimento e della conversione. Il pentimento che guarda innanzi a sé ed anche indietro viene così scoperto profeticamente, come una forza puramente umana che lava e rinnova mediante l'energia del sentire e senza comandi e rituali. Talché non è sempre possibile discernere con certezza se sia il dio discontinuo citato a spingere alla conversione - occupato com'è con la sua ira - ovvero se non sia l'uomo che nel profeta parla con quella «elevata» coscienza come fosse suo pari. Anche se al riguardo c'è qualche dubbio, resta pur sempre l'invito a pentirsi percepibile dall'intimo e dunque dal basso, che interessò e richiamò anche popoli che non vivevano per nulla sotto il vendicativo dio giudeo sebbene a nessuno dei loro veggenti fosse mai balenata l'idea che agli uomini stessi fosse possibile sciogliere in parte l'avvenire.

Supplemento 2: profezia passiva e profezia attiva (Cassandra, Isaia, l'esperimento Giona), buona volontà e paese del desiderio dell'anti-destino.

Se viene previsto qualcosa di cattivo, non ci si limita a temerlo. Esso suscita un lamento come se la disgrazia non fosse solo sospesa nell'aria ma ineluttabilmente di fronte a noi. Ovvero: una volontà che non sia per nulla scontata non abdica dinanzi agli avvenimenti, per quanto essi sembrano stabiliti nel sopramondo. Fino a pochi secoli fa il destino era raffigurato come un colpo di fulmine inviato, scagliato su di noi: e sotto questa forma apparve anche ai suoi supposti indovini e profeti che costituiscono, pur senza essere

posseduti dal dio, una sorta di secondo volto della profezia non ristretta alla Bibbia. Singolare è il fatto che gli antichi profeti pagani - che pure si limitarono ad informare senza invocare alcunché - e quelli biblici navigassero in maniera tanto diversa lungo il corso del destino; e questo accadde anche perché nella Bibbia la "conversione" invocata conosce l'esistenza della moralità ed il suo presunto influsso sul destino. L'atteggiamento della greca Cassandra era in ultima analisi una semplice lamentazione passiva, ben differente dalla predicazione tonante ed attivante dei profeti israelitici. La predizione di Cassandra: il tramonto di Troia, il destino della casa degli Atridi, insomma tutto questo «necessario,» non chiamò nessuno a «volgere la necessità, e meno di tutti la stessa Cassandra; e ad essa non restò che finire con le parole: «Non ne posso più della vita»: inevitabili come l'oracolo che annunciava perdizione, un'ex istituzione di tipo cassandrino da questo diverso solo in apparenza. Questa inevitabilità non sovrasta soltanto l'ampio sguardo di Apollo, ma anche Atropo, la Parca dell'ineluttabile: chi cerca di evitare l'ineluttabile proprio a causa di tale tentativo se lo procura; come accadde ad Edipo. Ciò nella Bibbia è del tutto impensabile, perché i profeti biblici si sentivano chiamati e destinati ad una predicazione che vigorosamente trasformava la propria necessità e quella del destino, sostenuta dal carisma morale quale diritto primo alla profezia. Cassandra si sentì più colpita che accresciuta in dignità dal dono profetico e la stessa antica leggenda del veggente Tiresia, che pure non fu solamente profeta di sventure, non presuppone alcun apprezzato carisma: egli ottenne il dono del profetare da Afrodite come indennizzo per il fatto che la dea l'aveva reso cieco per averla spiata nel bagno. Isaia uscì invece dall'altra scuola profetica che riponeva il massimo impegno nella visione del futuro con implicazioni che erano ben lontane dalla pura e semplice informazione ricevuta dall'alto. E' chiaro che la teoria del semplice portavoce (a parte Maimonide in cui essa viene formulata meno rigorosamente, e Tommaso, nella cui «ispirazione» invece è implicito un rigore molto più forte) tenderebbe ad eliminare dalla profezia biblica ogni intervento della potente natura umana. Soprattutto l'ira furibonda di Mosè piena di allarme sembrerebbe

sconveniente in un segretario di Jahvè che dovrebbe fungere da semplice portaordini. Nello stesso modo i veggenti ebrei a differenza degli altri non tanto predissero il destino quanto piuttosto insegnarono il modo di evitarlo. Essi completarono ulteriormente la loro opera aggiungendo all'ira profetica dinanzi al vitello d'oro la speranza profetica, un effetto anti-Cassandra che nelle "Lamentazioni" di Geremia dopo la conversione fa risplendere e sfavillare la pace apocalittica ancora più vividamente che nei profeti la cui disperazione è meno violenta. E questo nonostante cessi segretamente la fiducia nella giustizia di Jahvè, quasi un presagio dell'accusa di Giobbe: «Ha trucidato ogni delizia dell'occhio ed ha riversato la sua ira come un fuoco sulla tenda della figlia di Sion. Il Signore ci è nemico» (Lam. Ger. 2, 4 segg.). La minaccia mortale di Israele proprio nel paese di Jahvè nei tempi di Geremia era diventata quasi un brano di tanti altri "pogrom" successivi: cionondimeno quel possibile esodo tutto proiettato nel futuro contiene una speranza affatto efficace, quale la profezia di Cassandra, anzi il negativo in sé reificato, non conosce. Ogni annuncio che indica una svolta avviene ipoteticamente, cioè sotto il presupposto di poter mutare e con la premessa di poter decidere e quindi scegliere, come si vede da Amos fino a Daniele, l'ultimo dei profeti. Che fu e rimase l'ultimo poiché, come dice Maimonide, la profezia in tempi di assoluto avvilimento si spegne e la totale mancanza di speranza nell'esilio la fa finire (MAIMONIDES, "La guida dei perplessi", "Der Fuhrer der Verirrten", p. 246). Ma il fatto più decisivo ed importante, sia al tempo della fioritura dei profeti dove la visione è ben più ampia di una mera contemplazione, sia in tutte le profezie del destino in cui nulla è concluso nel bene come nel male, è che la profezia supera se stessa al di là del proprio significato. Il destino che può mutarsi nell'antidestino: ecco la peculiarità del paese voluto e desiderato dalla profezia biblica. A cui ben si affiancano tutti gli antichissimi (anche se interpolati) «addolcimenti» di Jahvè, giudice rigoroso che infligge destini. La storia di Sodoma e Gomorra, infatti, contiene "in nuce" l'eterna minaccia della caduta di Gerusalemme e la possibilità di mutare il destino se solo dieci giusti stanno sulla sua strada. Anche la salvezza di Noè, l'unico giusto, rientra un poco in questo

ambito, quantunque Jahvè lo escludesse dal diluvio universale senza che intervenissero il pentimento non necessario o l'umana intercessione. Nella mitologia, neppure una Cassandra non passiva e non alternativa, se fosse esistita, avrebbe mai avuto la possibilità di appellarsi a precedenti siffatti (come ciò avviene in Isaia 54, 9 per la salvezza di Noè e in Amos 4, 11 per Sodoma e Gomorra) se non altro perché la greca Moira, la forza originaria della necessità, sovrasta Zeus stesso, al quale come agli uomini è del tutto inaccessibile. Ma Jahvè proprio a causa del suo dominio assoluto e della «giustizia» che si misura su di lui già nei decreti premosaici non può fare a meno di essere responsabile nell'alleanza e quindi, "malgré lui", moralmente appellabile.

Supplemento 3: perché il profeta poté essere ancora e sempre ascoltato come un nuovo Mosè.

E così spesso poté aprirsi la via e prorompere tutto ciò che fin dai tempi antichi non aveva mai trovato espressione adeguata. Amos era un uomo ardito, che i ricchi boia amareggiarono come nessun altro, eppure anche Amos, il primo profeta, come Daniele, l'ultimo, ha un'eredità. Egli dice: «Ma io manderò in Giuda un fuoco che divorerà i palazzi di Gerusalemme... Poiché essi vendono i giusti per danaro ed i poveri per un paio di sandali. Schiacciano la testa dei poveri nel fango e deviano la strada dei miseri» (Amos 2, 5-7); e incendi di tal fatta non erano mai stati appiccati prima di lui. E Daniele addita un mondo tutto nuovo senza Jahvè, anzi con un nuovo reggitore al suo posto: «Ecco giungere sulle nubi del cielo un essere simile al figlio dell'uomo, che avanzò fino all'Antico di giorni e fu condotto al suo cospetto; e da lui gli fu conferito potere, maestà, regno, sì che tutti i popoli, le nazioni e le genti di ogni lingua dovevano obbedirgli. Il suo potere è eterno e non passerà e il suo regno non avrà mai fine» (Dan. 7, 13-14). Questo testo così misterioso che tratta del figlio dell'uomo venuto per tutto mutare non ha eguali in precedenza; tra i profeti appare in forma allusiva solo in "Ezechiele" (1, 26), certo mai nei libri di "Mosè".

Ciononostante i profeti di Israele (e di fatto nessuno di essi fu lapidato) riapparvero sempre nella luce di Mosè, come se non potessero essere tali senza di lui. Il comandamento etico, promessa del futuro, non è scaturito infatti dai profeti, ed è a Mosè, non certo a fonti estranee, che essi riferiscono la loro prima origine ed il più caldo "eschaton". Un aggancio in senso «panbabilonico» era stato tentato un tempo con l'antichissimo libro premosaico della legge di Ammurabi; ma la promessa del futuro discendeva invece dal messianismo persiano, dalla dottrina del futuro ritorno di Zoroastro, che è di certo posteriore a Mosè. Nondimeno ad entrambi, alla legge di Ammurabi ed al messianismo persiano che appare per la prima volta in "Isaia" (11, 1), manca il ricordo del tempo della schiavitù senza diritti in Egitto, dell'esodo verso Canaan: sonore esplosioni e non rimbombanti apoteosi. E' questo costante risonare di qualcosa che non si baratta, che i profeti riferiscono esclusivamente al loro Mosè storico e che questi mantiene in essi, anche a prezzo di gravi rotture e di salti. Le amare denunce del Canaan attuato sono tuttavia accompagnate dal ricordo e dalla speranza: «Essi hanno atteso un nuovo Davide, un nuovo esodo, una nuova alleanza, una nuova città di Dio; l'antico aveva ormai assunto nei confronti del nuovo il tipico aspetto di una preindicazione» (confer RAD, "Teologia dell'Antico Testamento", "Theologie des Alten Testaments", 1960, II, p. 344). A ciò si accompagnava un acutissimo e continuo contrasto con la religione cultuale dei sacerdoti, con tutta l'esteriorità dei comandamenti rituali a cui avevano allora dato il via il clero ed il suo "establishment". La morale e l'utopia dei profeti non sarebbero state possibili senza Mosè, soprattutto nel loro "esplosivo" scaturire. E se Osea parla con ragione del tempo nel deserto come del tempo del «fidanzamento d'Israele» è non solo perché allora «Dio aveva caro il suo popolo,» ma perché Mosè era ancora presente e nessuno allora conosceva i mali di Israele in Canaan. Il profeta Elia proveniva dalla setta quasi nomade dei Nazirei ancor piena del ricordo dell'esodo; e ritornò nel deserto dove l'antico patto ed anche il decalogo di Mosè non completamente interpolato erano stati fissati; anche il tenore del decalogo, pur essendo per la maggior parte interpolato per fini "amministrativi",

non viene dai profeti presupposto nelle sue parti buone come una legge esterna imposta, ma piuttosto come l'articolo di un accordo, un patto non "bilaterale" ma "sinergetico" concluso con il dio della promessa. Mosè condusse il popolo dell'esodo all'alleanza morale con il suo dio scioltosi dai legami col Sinai, ed avvenne che questi senti il peso degli impegni assunti e parlò attraverso i profeti; anche i Settanta, dopo le predicazioni dei profeti, traducono il termine b'rith" (patto) con "diathéke" (reciproco accordo): quasi una «costituzione,» in cui Dio viene preso alla lettera e giudicato secondo il metro della moralità. Un'eredità straordinaria è racchiusa senza dubbio nell'idea di Dio già sublimata in Mosè, ancora superiore ad ogni principio di appellabilità morale, come prima della caduta di Sodoma e Gomorra. Per giungere più tardi ai continui richiami alla conversione nei profeti - validi quindi non solo per il popolo, ma per lo Jahvè del patto -con uno scongiuro che per la prima volta ha una forza morale e non magica. Quasi una preghiera affinché l'ideale di Jahvè possa ritrovare se stesso, questo scongiuro appartiene all'antichissima tradizione di Mosè, vera iniziazione per ogni profeta: «Ma Mosè supplicò il Signore e disse: perché la tua ira dovrebbe inferocire contro il tuo popolo, che tu hai tratto fuori dall'Egitto con irresistibile energia e mano potente? Perché gli egiziani dovrebbero dire: egli li ha fatti uscire per la loro sfortuna giacché li ha fatti morire in mezzo ai monti e li ha sterminati dalla faccia della terra? Abbandona l'ardore della tua ira e rinuncia a gettare il male sul tuo popolo. Ricordati di Abramo, Isacco e Giacobbe, i servi fedeli ai quali tu giurasti sul tuo nome ed hai promesso... Dunque il Signore rinunciò a colpire il suo popolo col male di cui l'aveva minacciato» (2 Mos. 32, 14-44). Questo postulato che costituisce la svolta non è certo l'ultimo motivo per cui Mosè nel "Pentateuco" venne innalzato a profeta, il più grande: «Mai più è nato in Israele un profeta pari a Mosè con il quale il Signore ha trattato faccia a faccia» (5 Mos. 34, 10); e perciò Jahvè stesso geloso, come dice il testo, lo volle seppellire e di poi: «Nessuno ha fino ad oggi saputo dove è il suo sepolcro.» Un'altra peculiarità di Mosè - pari a quel presentimento che si tramanda ai profeti come un bene ereditario che ha mutato funzione -è che di lui non si parla al

nominativo; non "egli" ha conosciuto Dio ma Dio ha conosciuto "lui" faccia a faccia; quasi come se il velo cadesse dagli occhi ancora una volta durante il sacrificio di Isacco, sul «monte Moria, ove il Signore "vede"» (1 Mos. 22, 14). Un ultimo aspetto di questo volto mosaico si ritrova con un passaggio obbligato che supera i profeti dell'Antico Testamento, in Gesù, che all'inizio veniva ancora del tutto inteso come profeta: è lo "splendore" del volto. Quando Mosè discese dal Sinai «allora i figli di Israele videro il suo volto risplendere e così Mosè lo coprì con il velo» (2 Mos. 34, 35). Quando Gesù andò con i discepoli su un alto monte, lo splendore di Mosè si accrebbe per loro sino alla trasfigurazione di Gesù: «E si trasfigurò davanti a loro: il suo volto risplendette come il sole, e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco lì apparvero Mosè ed Elia che parlarono con lui. E Pietro principiò a parlare: Signore quanto è bello per noi stare qui; se tu lo vuoi farò tre tende, una per te, una per Mosè, e una per Elia» (Matt. 17, 2-4). L'autentica luce finale che penetra il cosmo, rara anche nei profeti e interpolata nel "Deuteroisaia" (24, 17-20) nel significato della svelata visione del tramonto del mondo, non è affatto presente nel Mosè della tradizione. Lo schema escatologico della catastrofe e dello splendore degli eletti si trova invero nella serie Egitto-Canaan, annegamento nel mar Rosso-migrazione verso la terra celebrata che dianzi abbiamo sottolineato; ma nessuna delle parole mosaiche a noi giunte accenna ad un tramonto del mondo precedente affinché non ci si ricordi più di esso come dice Isaia: prima di lui esiste al massimo la traccia del diluvio universale. E' nei profeti che giace per la prima volta qualcosa che fa esplodere il mondo («nuovo cielo, nuova terra») sia pure ancora opera di Jahvè e non come nel più tardo "Libro di Giobbe" l'esodo da Jahvè stesso. Ma il lamento sulle sue creature, anzi lo scuoterne le sbarre significò invero riferirsi con animo ribollente al dio mosaico della promessa, non al dio del compimento fosse pure l'autore delle azioni del suo miglior passato. In questo spirito la maggior parte dei profeti divenne sempre più escatologica come se essi non fossero ancora entrati, al pari di Mosè, in alcuna terra promessa. Anche il semplice poter sedere nella vigna senza paura diviene futuro, come il paese dove un tempo avrebbero dovuto scorrere il latte e il miele, come

una giustizia di Jahvè (Is. 48, 18), di cui la terra deve essere inondata come da un mare.

Supplemento 4: «Io credo in Dio ma rifiuto il suo mondo» (Ivan Karamazov); significato di questa tesi nei profeti.

Ci sorprese spesso l'osservare quanto rari siano gli sguardi che i veggenti gettano al passato, a quei primi giorni, per così dire, con cui inizia la Scrittura con le parole sulla genesi del mondo. Essi hanno Mosè nel cuore e si ricordano anche della storia dei padri ma fanno appena menzione della "Genesi" ed in ogni caso non così come sta scritta. Forse i profeti più antichi non lo sentivano familiare soprattutto perché si trattava di un testo jahvista e di un punto di vista sulla Scrittura in massima parte sacerdotale, venuto a precedere l'elohistica visione della storia dei padri. Ma ciò per i profeti più tardi vale ancor meno che per gli antichi: gli atti di Jahvè che creano il mondo erano entrati nella leggenda già da molto tempo anche senza l'intervento degli Jahvisti e dei sacerdoti (1 Mos. 1-14). Ciò risulta tanto più sicuro, come già abbiamo ricordato, quanto più stretti appaiono i legami dello Jahvè, il creatore che forma gli uomini dal fango con Ptah, il dio scultore del regno medio, e quanto più le oscure profondità sulle quali si libra lo spirito di Dio sono simili alle acque originarie della saga babilonese della creazione, con il loro demone dell'acqua dimorante nel profondo, sovrastato dal dio del trionfo e della luce. L'ultimo motivo è soprattutto ricorrente in parecchi profeti con alcuni tratti in Babilonia -la lotta di Marduk con il drago Tiamat, il caotico nel profondo - che lo Jahvista ha tralasciato. Il mettere in sordina anzi il passare sotto silenzio da parte dei profeti il racconto biblico della creazione non trae la sua origine dall'ignoranza. Essi sanno raccontare della genesi in modo ancora più diffuso e vario di quanto non facciano gli Jahvisti ed i preti: così Isaia quando narra dello Jahvè primigenio uccisore di draghi e prosciugatore del mare, così nel "libro postprofetico di Giobbe" (38, 8-11) ove un oceano ribelle viene, al principio di tutti i tempi, domato, avvolto, limitato;

nondimeno la profezia indicava in modo sorprendente uno scarso interesse alle citazioni della "Genesi", anzi quasi un interesse contrario. Il che di certo non riguardava il creatore «spirito di Dio» ma il tipico "pathos" della "Genesi" in un principio del mondo così insufficiente, in un dio ancora soddisfatto della sua opera che in realtà non è per nulla eccellente e ricade sempre sugli uomini, capri espiatori che egli scosta da sé per quanto siano le sue creature. E mentre il creatore e reggitore del mondo Jahvè continua a portare innanzi, particolarmente nel suo popolo eletto, questo lavoro abborracciato, potente e nullo insieme, nei profeti insorge un sentimento di distacco da tutto quanto è stato, in breve un voler concludere, un escatologico farla finita con ogni «Egitto» del passato, con ogni «Babilonia» in genere. Parla "Isaia" (43, 18): «Non ricordatevi dell'antico e non prestate attenzione a ciò che prima era,» perché ciò si riconnette con lo sviluppo negativo e fallimentare della promessa quando addirittura non rimanda al "Deus Creator" ed al dio che ha permesso queste catastrofi, e così si apre tanto più urgentemente la via per un futuro non ancora discredito, per la promessa che in passato non venne mantenuta. E poco oltre nello stesso testo (Is. 46, 9 segg.) si trova qualcosa che solo apparentemente è in contrasto e che in realtà è dettato dalle stesse ragioni: «Ricordatevi delle cose passate da gran tempo, poiché io sono il Dio che "preannuncia ciò che deve venire"... il mio progetto sussiste»; anzi sussiste l'escatologico più pregnante che mai, fuori dall'esistente perché già stato, fuori dal già stato perché in apparenza è l'esistente; sì, fuori dall'esistente. E pertanto si può opporre con decisione contro la genesi dell'origine, come avviene nel "Tritoisaia" 65, 17 e con un accento particolare al legame con gli uomini nel 66, 22: «Il vostro seme e il vostro nome - dice il Signore - devono dunque stare dinanzi a me come il nuovo cielo e la nuova terra che io creo.» Una consolazione certamente, un ennesimo giorno di San Mai, una nuova profezia dell'unione personale dell'ereditato "Deus Creator" con il "Deus Salvator" - cosa di cui Giobbe per primo dubitò; ma in questa riparazione il "Deus Creator" sembra realmente scomparso. Non paradossalmente senza motivo serve qui perciò la disvelata musica del "Requiem" di Brahms, nel

verso di "Isaia" 51, 11: «Quelli che Jahvè ha liberato ritorneranno e andranno a Sion giubilanti e una gioia eterna sarà sul loro capo.» Abbastanza soteriologico in una religione per la quale proprio nella "Genesi" dopo la cacciata dal paradiso la morte era un destino eterno e il cammino verso l'albero della vita doveva essere sbarrato dal cherubino «con la spada tagliente sguainata.»

Mai si chiamarono veggenti coloro che rivolsero i loro sguardi più all'indietro che in avanti ma i loro volti erano spesso risucchiati da un futuro in cui era radicato ciò che fino ad allora non era servito di incitamento. Fu per questa ragione che non si ricacciarono nel passato la storia dei padri e nemmeno Mosè, bensì l'autentica "arché" sopramondana della tradizione mitica: come se essa non fosse affatto la giusta origine, ma rappresentasse l'origine di uno scandalo mondano piuttosto che di ciò che "ci salva" da esso. Anche il «paradiso» prima del «peccato originale» a cui potrebbero ancora connettersi le parole: «Ecco: tutto era molto buono,» apparve così poco compiuto che il «nuovo Sion» non volle per nulla rappresentare nella profezia il suo semplice ripristino. Le poche lodi di Jahvè il creatore e di ciò che è diventato attraverso questa "arché" (lodi molto spesso così amaramente interrotte nei salmi) si esprimono in modo irregolare come se nascessero da qualcosa che è così lontano nel tempo da non poter più essere vero. D'accordo che le leggende della creazione talora ritornano, ma si tratta per lo più, e ciò è caratteristico, di narrazioni di stile ribelle, che di certo non compaiono nella "Genesi" scritta dai sacerdoti. Ed è anche vero che nello stesso "Deuteroisaia" a quanto pare viene data anche una rappresentazione di quello stupefatto Jahvè che ha fondato e disteso il cielo (Is. 48, 13), ed Israele (44, 24) vede Jahvè nella stessa vecchia aura: «Tuo Signore, tuo redentore che da solo ha spiegato i cieli ed allargata la terra senza aiuti.» Ma, a dispetto di ogni simultaneità ed omogeneità, la tradizione non può certo competere né per numero né per peso con il dio salvatore dell'altra parte, della nuova "Genesi". Questa è e resta il motivo finale per cui la prima "Genesi" viene soffocata nella coscienza dei profeti, ed è proprio nei passi apparentemente coincidenti che la tensione fra il demiurgico e ciò che da esso si salva si avverte con maggior violenza. Non importa se

nella misura della tensione non vengono ancora riflesse tutte le omissioni molto più numerose del creatore del mondo a favore del redentore. E non importa se non vengono ancora comprese le conseguenze di questa lacerazione di Dio, come farà più tardi Giobbe e molto tempo dopo Marcione con una sorta di dualismo manicheo, dove per dar risalto a Cristo il salvatore avviene che «nostro padre il creatore del mondo,» prende decisamente l'aspetto del nemico, il diavolo. Il mondo della "Genesi" si riduce dunque in tutti i profeti al peso di Jahvè ancora privo di esodo da se stesso; ma l'esodo è pur sempre presente e libera dai cieli che ancora celebrarono le opere dell'eterno: "iam homini religioso satis erat". Questa eco genuina di Isaia e non solo di Giobbe risuona in Ivan Karamazov nel suo dialogo finale con Alioscia: «Non Dio io non accetto, comprendimi, ma il mondo da lui creato, e non lo posso accettare» ("Die Bruder Karamasov", Piper, 1959, p. 382). Il dualismo o perlomeno la separazione dei poteri risuona anche nelle coincidenze che si urtano nel "Deuteroisaia", secondo il quale - ciò che anche la tradizione corrente dovette sottolineare - «si può parlare una volta di Jahvè, il creatore del mondo, un'altra di Jahvè, il creatore di Israele che ha 'riscattato' Israele. Con la parola della creazione d'Israele il profeta intende le azioni storiche che la vecchia tradizione dell'Esodo aveva attribuito al dio d'Israele... La storia soteriologica della redenzione dall'Egitto come tipo e modello di una futura» (confer RAD, "Theologie des Alten Testaments" II, 1960, p. 251). Di conseguenza, di tutto quanto i profeti hanno detto della creazione del mondo e dell'Egitto solo questo perlomeno resta di essenziale: che nello stesso tempo essa poteva essere anche la creazione della promessa, dunque dell'"Esodo dall'Egitto". E ciò si realizza anche attraverso il carattere non obbligante, per quanto riguarda il contenuto del "creativo", con la parola che innalza, che non ha ancora innalzato, "la parola che non riempie ma che compie": che non riempie lo spazio, superando l'umano, ma che compie il tempo superando ogni delusione storica, senza limitarsi a riprodurre ogni Eden dell'inizio nel futuro «regno di Dio.» Ora questo "verbum mirificum" e creatore che appartiene al fondatore ed al salvatore riceve dal creatore del mondo il creativo stesso e lo pone

dentro alle parole della promessa di una genesi tutta diversa e finalmente giusta. Ma avviene sempre, e dunque anche qui, che il creativo, ovvero la parola della creazione che crea l'opera, trova la sua espressione migliore nella creazione d'Israele, nel momento finale del messianismo perché risiede nella genesi futura, nella genesi salvifica di una salvezza. Tutto il resto della creazione che ci circonda torna utile ai profeti anche nei rari momenti di giubilo, nel migliore dei casi come una metafora per la creazione («sia luce e luce fu»), che sta però alla stessa distanza dal "telos" e dall'"eschaton". Molto chiaramente in verità si manifesta nel "Tritoisaia" la sua genesi che pur non essendo affatto ricordata viene comunque attesa: «Per amore di Sion io non voglio tacere e per amore di Gerusalemme io non voglio trattenermi dal far sì che la loro giustizia ascenda come uno splendore e la loro salvezza bruci come una fiaccola; ...e tu devi essere chiamato con un nome nuovo» (Is. 61, 1 segg.). Questo "eschaton" va anche lontano, ma non troppo al di là del semplice regno della pace sulla terra in cui ad ognuno è dato di poter sedere senza timore sotto il suo albero di fico; con il che la sua antitesi alla conservazione della prima "Genesi" e del suo spazio viene sottolineata una volta di più diventando esplosiva come sappiamo, sebbene l'autentica carica "apocalittica" nell'"eschaton" inizi chiaramente soltanto nell'ultimo profeta Daniele per continuare in un irresistibile crescendo fino alla "Rivelazione" di Giovanni passando attraverso l'"Apocalisse" siriana di Baruch. Le caratteristiche delle "Apocalissi" già prima accennate nei profeti a cui sono esse unite in una linea continua, fanno divampare tutto il mondo, così come le caratteristiche della maggior impazienza escatologica che si esprime con eguale intensità nella puntuale discussione sulla fine dei tempi, e nel grande orizzonte cosmico-anticosmico. I profeti hanno invero preceduto gli apocalittici in ogni senso, anche nel temperamento utopico così radicalmente diverso da quello dei libri della sapienza del tardo giudaismo che si volle sospendere, per così dire, al lampo dell'"eschaton". Se non invertisse nel senso inteso dai profeti la terra con il cielo, l'apocalittica sarebbe impensabile e priva di un Prometeo specificamente ebraico.

- Limite della pazienza: Giobbe ovvero l'Esodo non dentro ma fuori della stessa rappresentazione di Jahvè; intensità del messianismo.

A) Giobbe denuncia.

Un uomo buono che agisce onestamente è ben disposto a confidare negli altri. Ma se lo si inganna violentemente, allora di improvviso gli si aprono gli occhi, e guarda lontano. Giobbe si trova in questo caso e dubita e nega che Dio sia giusto. L'albero cattivo fiorisce, il fedele può seccare: questo vede Giobbe in se stesso. Soffre indicibilmente ed accusa Jahvè: ora egli non cerca più la causa della sua sfortuna solo nella propria debolezza o nella propria colpa. Sogna fuori e al di sopra di sé un'altra vita, un disporre e governare migliori di quelli che appaiono ai suoi occhi poiché non comprende più la miseria del mondo. La questione di Giobbe è quella che da allora non ha più taciuto: dove è qui Dio? Così la sofferenza rese forse meno nobili, ma tuttavia diritti e carichi di interrogativi. Egli non dimenticò affatto il mormorare e l'intelletto non stette succubo. Conosciamo il mormorio dei figli di Israele che ci è penetrato nella carne attraverso il testo dei sacerdoti. Il libro che è andato più a fondo al riguardo, quello di Giobbe, dovrebbe essere nato fra il 500 e il 400, ma il quadro è certamente molto più antico, e risale al cosiddetto libro popolare di Giobbe con la tentazione di Satana e la buona fine. Il poeta di Giobbe ha elaborato il suo libro all'interno di quello popolare, come Goethe ha tratto il suo "Faust" dal teatro dei burattini. Che questo libro popolare conservato solo nei primi due e nell'ultimo capitolo sia molto antico lo dimostra il fatto che i Caldei (Giobbe, 1, 17) appaiono ancora come beduini predatori (quando invece questo popolo di astrologi non lo era più da lungo tempo). Anche Ezechiele già duecento anni prima della presumibile redazione della poesia di Giobbe nomina quest'ultimo come un nome ben conosciuto dal tempo antico, insieme con Mosè e con un Daniele per così dire arcaico (Ez. 15, 14 e 20). "Giobbe", lo stesso della poesia, fu raramente ricordato dai rabbini. Alcuni sostenevano che egli era vissuto al tempo di Abramo, altri indagavano per sapere

se fosse uno dei servi del Faraone timorosi di Dio, nominati in 2 Mos. 9, 20. Tutto ciò avvenne con la manifesta intenzione di far apparire lo scomodo uomo come non giudeo, anche se religioso. Tuttavia il "Talmud" babilonico attribuisce sorprendentemente a Mosè la paternità del "Libro di Giobbe"; soltanto R. Jochanaan e R. Elieser giunsero più prossimi alla verità dichiarando che Giobbe era uno dei prigionieri ritornato da Babilonia; così essi datarono il libro -primo e stupefacente caso di «critica biblica» - ai tempi dopo Ciro. Del resto il libro in ogni epoca fu considerato pericoloso dal giudaismo legale, nonostante il fatto che Mosè ne fosse ritenuto l'autore; insomma uno scritto da cui era meglio tenersi lontani. Esso appartiene certamente all'illuminismo giudaico del tempo tardo, un illuminismo che non tratta dell'uomo con superficialità ma lo comprende tutto, non limitandosi all'intelletto scettico e pessimistico. Il poeta deve aver elaborato il suo testo, il suo linguaggio è il più ricco dell'Antico Testamento, appaiono parole non abituali con radici accadiche ed arabe e non comuni squarci di intuizione della natura. Un "Novum" della forma è il dialogo, quantunque esso sia stato immediatamente ricavato dalla vita giudaica e dal discorso religioso. Esso non procede per obiezioni, ma ha la forma di una conversazione tesa a cercare, come in Platone; esso consiste di attacco e difesa, e i contrasti elaborati sono sempre più duri. La difesa è quella di Jahvè, perché la sua giustizia è costretta con violenza a difendersi. «Perché vivono gli scellerati e diventano vecchi e accrescono i loro beni?» (21, 7). E perché i poveri hanno fame? Essi non sono tali perché sono empì ma perché i ricchi li opprimono e li angariano, e Dio sta a vedere. «Essi li costringono a spremere olio sulle loro mole e assetati a pigiare l'uva nei loro tini: dalle città si sentono gemere i morenti, e le anime degli uccisi gridano e Dio non rovescia i potenti.» La predica per così dire anticapitalistica la troviamo già prima di Giobbe nei profeti, ma senza il dio che non resiste al male: di qui inizia la fatale necessità della teodicea. E il suo significato è lo stesso dei tragici greci, ma proprio nel "Libro di Giobbe" comincia lo straordinario rovesciamento dei valori, la scoperta della possibilità utopica all'interno della sfera religiosa: l'uomo può essere migliore, può

comportarsi meglio del suo dio. Giobbe non è uscito solo dal culto ma anche dalla comunità; noi ci troviamo dinanzi ad un attacco pubblico.

Soprattutto fu la grascia della tradizione che gli si oppose vedendosi disturbata dalle novità. I tre amici esibiscono i prescritti "clichés" convenzionali, irreali, oppongono a Giobbe la tradizione ma non lo riducono al silenzio. Non ci riesce né il mite ed impettito Elifaz con la dovizia delle sue prediche epigonali, né il prosaico Bildad né il rozzo Zofar. Dapprima gli amici sono solo solleciti anche nell'attesa, tuttavia, quando Giobbe continua testardo a combattere il re, gli si fanno ostili e lo trattano da abietto peccatore. L'uomo freme contro Dio e la rivolta gli schiuma alla bocca; è la fine della pazienza, la critica del dio tradizionale del diritto. Giobbe allude alla sua miseria, alle sue ulcere, al suo stato di abbandono: «Sappiate dunque che Dio mi opprime e che mi ha avvolto nella sua rete. Ecco, io grido già: 'violenza!,' ma non sono ascoltato, io grido a gran voce, non v'è giustizia» (19, 6). Peggio ancora Jahvè non dirige nemmeno la giustizia, poiché egli è come un delitto che non guarda in volto la persona: «Egli fa morire entrambi, il pio e l'empio» (9, 22). Nella sua onnipotenza, ed a causa di essa, il tiranno è privo di responsabilità: «Se si tratta di forza, egli è già troppo forte; se si tratta di un diritto, chi vuole citarlo?» (9, 19). La "Magna Charta" della giustizia comune non vale: «Infatti egli non è un uomo a cui io possa rispondere, per poter andare insieme dinanzi al tribunale; egli non è un arbitro tra noi, che ponga la sua mano su noi due» (9, 32). Terribile è apparsa la contraddizione tra il dio profetico della provvidenza etica e la realtà di un caso brutale o di un demonio. Canaan stessa si era trasformata in Egitto, cui solo il nome era stato mutato, Israele riaveva la sua antica miseria. Il legame tra colpa ed espiazione, giustizia e salvezza era divenuto in tal modo problematico, e non dava più, anche fuori del "Libro di Giobbe", nessuna consolazione; tale appare nel salmo 88, una delle poesie più prive di speranza che siano mai entrate nel Credo. In essa il peccato non è neppure nominato come possibile motivo di miseria; sazio della promessa esso sfocia nella pura domanda di Giobbe: «Chi narrerà nei sepolcri la tua clemenza e la tua fedeltà tra i morti? Potranno dunque le tue meraviglie essere

conosciute nelle tenebre e la tua giustizia nella terra dell'oblio?» (Salmo 88, 12). Ed alla tradizione che considera il peccato idoneo a stabilire un legame fra la disgrazia da un lato e la pena e la sferza dall'altro, Giobbe si oppone con la domanda risoltrice: «Se ho peccato, che cosa faccio a te protettore di uomini? Perché mi hai posto come tuo bersaglio, sì che io sia a me stesso di peso? E perché non perdoni il mio delitto e non cancelli il mio peccato?» (Giobbe 7, 20 segg.). Ma i tre amici, gli avvocati di Jahvè, a tutto questo non hanno da opporre altro che il dogma del compenso colpa-espiazione nella sua forma più rigida. Il loro Jahvè si ammantava in questo logoro velo e il giovane Elihu appearing alla fine, torna a sottolineare Jahvè come negazione e nemico, anzi (in 37, 21) si presenta come il precursore del tiranno che infatti subito appare. Ciò che gli amici ripetono è ancora una volta il dogma del compenso dall'alto, e invero affatto privo del carattere condizionale che aveva assunto nei profeti. La forza del fattore soggettivo e della moralità nel corso del destino, tutta la profondità della scelta e della decisione, la particolare partecipazione al governo del mondo: tutto ciò era stato rimesso agli uomini a cominciare da Amos giù fino a Isaia e a Malachia; ma nulla di questo è rimasto nella bigotteria dei quattro gretti borghesucci della fede. Tuttavia la coscienza morale di Giobbe è un sostegno più che sufficiente contro Jahvè, il giudice discutibile, e contro gli amici, giudici come lui. E se ciò non dovesse bastare, ha pur sempre valore la tesi che un dio che abbia meritato questo nome non deve punire ma salvare; meno che mai deve giudicare ciò che è nascosto nell'uomo in cui non v'è alcun inganno. Un uomo supera, anzi risplende sopra al suo dio: questa è e resta la logica del "Libro di Giobbe", nonostante l'evidente resa finale. La categoria originaria dell'esodo continua ad operare qui nella più potente delle sue trasformazioni. Dopo l'esodo di Israele dall'Egitto, di Jahvè da Israele avviene ora un esodo di Giobbe da Jahvè; certamente: e verso dove? E' cosa sicura che l'uomo tormentato desidera allontanarsi da ciò che lo colpisce. Egli attacca, poiché vuole essere lasciato in pace, e teme senza portare più alcun rispetto. «Affida al Signore i tuoi cammini e così i tuoi piani si realizzeranno» (Proverbi 16, 3): ormai non lo si crede più. Giobbe domanda ragione al suo straordinario

nemico: «Ecco, la mia firma è posta sotto all'atto di accusa; l'Onnipotente mi risponda» (31, 35). E Jahvè risponde dalla tempesta, e risponde in maniera singolare giustapponendo domanda a domanda, settanta di numero. Egli intercala le questioni con descrizioni selvagge, del pavone, del cavallo, dell'aquila, della bufera, delle Pleiadi, dell'Oceano, selvaggio bambino in fasce, delle nubi, del Behemot e del Leviathan. Giobbe ha posto nella critica del mondo presente, il presentimento di uno migliore; Jahvè risponde con enigmi continui che ricava dalla parte non mediata della natura e della potenza naturale dell'esistenza, da un settore perciò che Giobbe, nonostante il tono della critica, non voleva intendere nelle sue domande, e non toccava nelle sue accuse. «Chi è colui che manca così nella sapienza?» è la prima questione di Jahvè (38, 2), la domanda intimidatrice di un caposcuola. «Dove eri tu quando io fondai la terra?» è la seconda domanda di Jahvè (38, 4), domanda assolutamente stroncatoria di una maestà irritata, seguita dal salmo di se stessa: «mentre giubilavano in coro le stelle del mattino ed esaltavano tutti i figli di Dio.» Si è detto che le domande di Jahvè sono sarcastiche, ma erano state precedute dal sarcasmo di Giobbe quando questi aveva gridato: «Che è mai l'uomo, che tu ne fai tanto conto e che tu ti prendi cura di lui?» (7, 17). Nel momento in cui Giobbe cita così un passo del salmo, un passo che nel testo (Salmo 8, 5) esprime la venerazione più grata della creatura nei confronti del suo creatore, nel momento in cui egli lo cita beffardamente come chi dubita, dibattendosi sotto i dolori, scaturisce un sarcasmo più prezioso di quello cui può ricorrere un dio nei confronti di un verme. Un parallelo retorico degno di nota corre tra la enumerazione delle opere di Giobbe nel cap. 31 e di Jahvè del cap. 38; dove il registro di Giobbe supera quello dell'altro, ponendo moralità dove Jahvè pone natura. Le questioni di Jahvè, che come tali sono nulla più che questioni di scienza naturale, non hanno in sé l'eternità che in altri scritti è propria della parola di Dio. Pochi secoli dopo Giobbe, già con Plinio e Plutarco, una parte delle meraviglie naturali che Jahvè presenta non sarebbe risultata più così stupenda. Un ricercatore della natura, A. von Humboldt, questo esalta appunto del capitolo 37, del preludio di Jahvè fatto da Elihu: «I

processi meteorologici che succedono nella coltre di nubi, la formazione e la scomparsa dei vapori a seconda della diversa direzione dei venti, il loro gioco di colori, la generazione della grandine e del tuono che rimbomba vengono descritti in tutta la loro evidenza; ci vengono anche presentate delle domande che la nostra fisica odierna è in grado di formulare in espressioni scientifiche, ma non di risolvere in modo soddisfacente» ("Kosmos", Cotta, III, 35). Tuttavia queste non erano preoccupazioni di Giobbe, e manca un corretto collegamento. Jahvè risponde a domande morali con domande fisiche, con un colpo che proviene dal cosmo incommensurabilmente tenebroso-sapiente contro il limitato intelletto da servi. E' indubbio che le immagini naturali siano potenti, e che sia singolare l'innegabile respiro di un panteismo per così dire demoniaco (preformato o contemporaneo ai due salmi 65 e 74). Natura non è più il supporto o il semplice teatro dell'evento umano, come è nel cap. 1 della "Genesi", ma un vestito, o almeno una cifra della divina sublimità. Le opere di Jahvè non sono più antropocentriche. La teleologia umana si spezza, sopra di essa stanno il firmamento ed i colossi. E così, in contraddizione con "Genesi" 1, 10 e 14 le stelle esistono prima della creazione della terra (Giobbe 38, 7); e manca nelle parole di Dio ogni teleologia umana, ogni promessa di una umana salvezza dietro al tramonto della natura (come accade nelle apocalissi profetiche); Jahvè a dimostrazione della sua maestà sceglie persino esempi assurdi o sanguinosamente brutali o mostruosi tolti dal mondo stesso degli animali, e anche qui mancano scopi razionali. Il pavone «non bada al fatto che lavora per niente, perché Dio lo ha creato stupido» (39, 13 segg.); «i piccoli dell'aquila bevono sangue e dove vi è una carogna, essa è là» (39, 30); di Behemoth, l'ippopotamo «si può presumere che egli voglia prosciugare il Giordano con la sua bocca» (40, 18); e non dell'uomo, ma del Leviathan, una sorta di drago marino viene detta la parola: «sulla terra non vi è nessuno a lui pari; fatto per essere senza paura» (41, 24). Gli inni a Behemot e al Leviathan sono presumibilmente inserimenti tardivi nel "Libro di Giobbe"; tuttavia essi riproducono in maniera affatto giusta e pittoresca lo spirito di tale non-umanità. E questo Jahvè fa rovinare

con piena malvagità il discorso dei profeti sulla sua provvidenza etica-razionale, centrata intorno al latte e al miele; gettando, come una carta vincente, la dichiarazione eteronoma, «che piove nel paese, in cui non vi è nessuno, nel deserto, in cui non vi è uomo» (38, 26). Il tutto è una teofania talmente estranea alla Bibbia, che qui ci sta dinanzi un dio diverso, un dio che non ha nulla in comune neppure col pericoloso vulcano Jahvè. Egli ricorda una Isis fatta demonicamente o un Baal-natura in senso assoluto; c'è qualcosa in lui che ricorda, "mutatis mutandis", in maniera sbalorditiva, il dio di Spinoza. Come se si ascoltasse di nuovo per così dire il linguaggio di Jahvè estraneo ad ogni fine e senso nella assicurazione di Spinoza: che Dio conduce la natura secondo leggi universali, non secondo le particolari leggi ed intenzione degli uomini («adeoque Deus non solius humani generis, sed totius naturae rationem habet»). Allo Jahvè di Giobbe manca, è naturale, completamente la "ratio" e l'autarchia della "ratio" che Spinoza intendeva; tuttavia il contatto antiteleologico è sorprendente. Non è così escluso che una delle primissime fonti per la religione di Spinoza scaturisca dagli ultimi capitoli di Giobbe, in un Pan a dire il vero, per quanto riguarda Spinoza, totalmente privo di demoni.

Ma perché sembra che Giobbe ora salti il fosso o sia convinto quando dice: «lo voglio porre la mano sulla bocca» (40, 4)? Rudolf Otto, nel suo libro "Il sacro" ha voluto vedere, proprio nel deserto al di là del bene e del male che questo Jahvè apre come il suo al di là, una soluzione. Jahvè darebbe immagini mostruose squisitamente edificanti; è ovvio anche il ricordo dell'undicesimo canto dei Bhagavad-Gita, dove Krischna appare ad Ardiuna come atroce monumentale fiume di morti e di parti. Tuttavia Giobbe non avrebbe saltato il fosso, non si sarebbe lasciato convincere, ma ancora una volta sarebbe rimasto solo colpito, spiritualmente annientato, dalla "metabasis eis allo genos", cioè gettato nella demonia preprofetica, anzi precananitica. Il poeta di Giobbe può aver sentito più ricca di consolazione questa demonia di Jahvè dichiarata, o meglio l'annuncio schietto (in particolare con tutta la strumentazione del sublime cosmico) della presente ingiustizia sotto la maschera del dio del diritto. Comunque il poeta di Giobbe

non è un precursore di Rudolf Otto ovvero degli amici sconsiderati della notte di sangue di oggi sotto la maschera della mistica. Il suo eroe disperato era costruito come ribelle ed egli appare invero, come ci divenne chiaro, come un Prometeo biblico, a cui non s'adatta il passo «lo voglio porre la mia mano dinanzi alla bocca» (40, 4). La scena conformistica finale richiama soltanto alla vecchia maniera la conclusione del libro popolare che ci è stato tramandato e che parla della guarigione di Giobbe, della sua riconciliazione con Dio; la scena costituisce appunto il trapasso a tale riconciliazione. Forse essa è stata aggiunta dal poeta per poter esprimere la sua eresia senza pericolo, e ci è riuscito. Oppure la scena naturale della tempesta è stata interpolata più tardi; il che, a causa della sua unità linguistica con le parti precedenti come a causa della sua forza poetica, appare improbabile. O forse nell'autore di Giobbe hanno avuto vita nello stesso tempo due pensieri inconciliabili: quello umano-ribelle ed un altro appartenente ad un ordine diverso, extraumano, cosmico-eteronomo (una scissione del punto centrale che non troverebbe quasi riscontro nei grandi poeti). Di conseguenza in questo caso difficile non ci rimane che interpretare la scena della tempesta nel primo senso: come copertura delle eresie, la cui dichiarazione era qui soprattutto un gioco. La grandezza di Dio a partire dalla natura (di cui la poesia dei salmi aveva già dato potenti esempi), e il suo valore dipesero dall'antica immagine del mantello di cui narrava il libro popolare; un mantello che fu poi ornato di stelle. Ma è importante e decisivo in tutto ciò quello che è il più delle volte trascurato e cioè che l'autore già lungo tempo prima aveva posto un'"altra soluzione, generata genuinamente dalla profondità della ribellione". Questa soluzione è stata privata della sua assoluta chiarezza, del suo sale, attraverso il testo del passo irrimediabilmente corrotto, ed inoltre dalla armonizzazione cristiana ecclesiastica che la traduzione di Lutero vi ha aggiunto. Giobbe dice già nella Vulgata, come pure nella Bibbia di Lutero: «Ma io so che il mio Redentore ("redemptor") vive ed egli mi sveglierà poi dalla terra; e dopo ciò io sarò cinto con questa mia pelle e vedrò Dio della mia carne. Ed io lo vedrò per me, e i miei occhi lo vedranno, lui che non sarà un estraneo» (19, 25-27). Quindi

una quantità di teologi protestanti o anche di filologi dell'Antico Testamento ha tentato delle congetture sul testo corrotto originario; così Duhm nel suo "Kommentar zu Hiob" (1897), e Bertholet dopo di lui. Ma anche la parola ebraica "goel" nel testo senza dubbio tramandata non può essere tradotta con redentore, cioè con il significato cristiano mitigato che essa ha assunto da allora. Essa non significa nemmeno Jahvè come redentore, secondo l'interpretazione giudeo-ortodossa di questo passo; infatti il senso di "goel" è: prossimo parente ed erede, che ha il dovere di vendicare un assassinato, anticamente inteso come "goel had-dam", come vendicatore del sangue (4 Mos. 35, 19). Il testo stesso che ci sta davanti nella sua corruzione sconnessa suona letteralmente così: «E io so che il mio vendicatore vive e che da ultimo (ultimo) si alzerà sulla polvere (starà da presso, fermo, sussisterà). E dopo che la mia pelle frantumata sono questo, e dalla mia carne io vedrò Dio. Quando (quello che) io vedo per me (a me), e i miei occhi videro e nessun estraneo.» Bertholet ("Teologia biblica dell'Antico Testamento" II, 1911, p. 113) ordina questo testo caotico utilizzando delle congetture, e azzarda: «Ma io lo so, il mio vendicatore del sangue è in vita e per buon ultimo si alzerà sopra la polvere. Il testimone della mia innocenza sarà presso di me e io vedrò per me il mio liberatore dalla colpa, con i miei occhi lo vedo ed egli non è estraneo.» Certamente nell'ebraico più tardo, dunque anche in quello del "Libro di Giobbe" (presupponendo che ciò non privilegia in tali passi solenni nessun significato arcaico), "goel" significa però più generalmente anche il difensore; tuttavia questo significato indebolito non è in nessun caso in accordo con l'animosità di Giobbe, con la guerra di Giobbe contro Jahvè. Essa non si accorda con il delitto che egli sente compiuto su di sé e che egli poco prima così potentemente denuncia: «O terra, non coprire il mio sangue, e nulla arresti il mio grido. Fin d'ora io ho nei cieli un testimone ed il mio vendicatore» (16, 18). Ogni significato rimanda così al vendicatore, al vendicatore di Giobbe, di lui che si sente annientato, e il cui sangue grida al Cielo, rimanda all'innominato, allo sconosciuto, che con reale giustizia persegue ed elimina l'assassinio di un innocente. E' chiaro che con «vendicatore del sangue» al posto

di «redentore» non è data ancora nessuna «profezia» di Cristo; ma il capretto non può fungere da giardiniere così come il nemico non è il difensore dell'ucciso. "L'amico che Giobbe cerca, il parente, il vendicatore non può essere lo stesso Jahvè, contro cui Giobbe chiama il vendicatore". Non può essere quello Jahvè che egli subito dopo attacca di nuovo opponendogli il codice di un giusto. Certamente la voce, per lo meno lo stato d'animo dei tre amici di Giobbe, dei tradizionali, nell'esegesi altrettanto tradizionale di 19, 25-27 non si è finora mai estinto. Anche là dove il «vendicatore del sangue» è divenuto, perlomeno filologicamente, insopprimibile; l'armonizzazione nel senso della invariabile teocrazia vince di nuovo sull'altra Bibbia sebbene essa emerga ancora in un modo non corrompibile dal testo corrotto. Dunque su Giobbe e sul suo atteggiamento così inequivocabile si continua ad operare con costanza un rovesciamento di significati che è per noi un segno, divenuto così mostruoso dopo Auschwitz, di come esso sia necessario alla rassegnazione alla volontà divina. Ma i tre amici hanno seguaci ancora dopo millenni, "ad minorem gloriam" del neologo Giobbe: «Anche nel grido in cui egli fa appello a Dio (!) come al vendicatore del sangue, egli si è rifatto ad un'antichissima (!) rappresentazione: Dio è il padrone di ogni vita, in tutti i casi in cui la vita è minacciata da una qualsiasi azione violenta, allora vi è in gioco un interesse immediato di Dio; ciò sa (!) Giobbe e perciò egli si richiama solennemente a Dio - contro Dio» (dunque non allo stesso). «Nella straordinaria tensione della sua lotta la sua immagine di Dio rischia di lacerarsi già nel cap. 14 qualcosa del genere si è aperta la via, ma Giobbe cerca là una dissociazione nel senso di una successione temporale dall'uno all'altro: in primo luogo comanda il dio dell'ira» (anche contro un giusto?) «poi quello che ama la sua creatura. A tal punto il dio protettore della tradizione si separa dal dio distruttore della sua esperienza, che ogni coincidenza diventa impossibile. Anche se Giobbe è divenuto cosciente, in modo improvviso e che lo rende felice, della esistenza di un dio amico, egli non ha la capacità (!) tuttavia di cancellare la realtà del dio nemico. Egli si appella solennemente (!) passando dall'uno all'altro, ed egli sa che il dio garante, il dio che scioglie, condurrà la sua causa alla

vittoria contro il dio nemico» (quantunque entrambi debbano essere paralleli solo nell'eternamente- uguale). «Ogni lettore sentirà entrambi i passi (cap. 16, 19 segg., 19, 23 segg.) - l'ultimo è appunto quello in cui appare il vendicatore del sangue «come culmini nella lotta di Giobbe, e in nessun luogo come qui viene avvolto da una tale certezza, da una tale consolazione.» (Confer RAD, "Teologia dell'Antico Testamento" - "Theologie des Alten Testaments" I, p. 413). A dire il vero anche questa certezza del lettore o meglio dei tre amici di Giobbe deve riconoscere in maniera più conforme al testo che «noi non possiamo ancora indicarla come la soluzione, e infatti anche il dialogo non finisce qui...; un segno sicuro che la faccenda (!) non è ancora liquidata con queste consolanti rotture» (esegesi più deviante). Il vendicatore del sangue a cui Giobbe fa appello non solo non è il demone dell'ira, che sparge lo stesso sangue, ma meno che mai quello che appare alla conclusione del "Libro di Giobbe", il demone-cosmo che non è pieno nemmeno di ira o di redenzione e che è totalmente disparato nei confronti della sofferenza umana, del suo sguardo al Salvatore. Già lungo tempo prima Giobbe l'aveva rifiutato: «Egli mi spezzerà con un turbine e moltiplicherà le mie ferite senza motivo» (9, 17). Giobbe desiderava appunto che Jahvè non volesse apparire così per schiacciarlo. Che il mondo possa sussistere anche senza l'uomo, che esso non gli sia legato: non è questa la dottrina che Giobbe attende. Piuttosto il vendicatore sta vicino allo Jahvè dell'Esodo, lo Jahvè «del tempo del fidanzamento d'Israele,» ma in maniera che lo spirito dell'esodo non avrebbe nulla in comune con la creazione e il governo presente del mondo. Dunque: la "piena intensità" del messianismo appare totalmente antitetica ad una data disposizione del mondo. La risposta alle domande di Giobbe, alle sue disperazioni come alle sue speranze di un mutamento del suo essere, viene "data nel regno del vendicatore, che è congiunto con la propria buona coscienza"; solo là e altrimenti in nessun altro luogo. Questa è dunque la soluzione vagheggiata dal poeta di Giobbe, ed essa spezza la scena di Jahvè e la sua deviazione in una natura in cui l'uomo non è o non vale nulla. «Se un uomo potesse disputare con Dio come un figlio dell'uomo con il suo amico!» (16, 21): questo «tu» massimamente desiderato non è

certamente nel caos del destino, ma non è nemmeno in un "tremendum" della natura meramente rappresentato.

B) Il Paziente o il Prometeo ebraico? Anche una volta scomparso Jahvè le questioni di Giobbe non sono risolte.

Ora sappiamo che l'uomo più irritato ci fu presentato come il più paziente. Addirittura messo in mostra; Giobbe dovrebbe riportare in scuderia i dubbiosi. Il libro del popolo ha vinto sul poeta; il ribelle sta qui ecclesiasticamente come un placido paziente. «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto» queste parole dell'inizio, il Signore benedì Giobbe dopo più di prima,» queste parole della fine hanno spento tutto ciò che ribolle in mezzo. Così Giobbe divenne il modello della pazienza e Spengler lo chiama il Faust arabo perché non lo è affatto. Poiché ciò che occidentalmente sarebbe diventato Faust diviene, pensa Spengler, nella «anima magica» una lotta della capitolazione, un abitare puramente e semplicemente nella cupola che ci avvolge. Il ribelle Giobbe in Oriente divenne realmente proverbiale per il suo contrario, in modo tale che qui sotto i molti nomi magnifici del cammello vi è anche questo: "abu Eyyub", padre di Giobbe. Il "Corano" celebra Giobbe, ridotto ad uomo paziente e niente altro come un modello di capitolazione, che sorprende nello stesso Islam, e la nona "sura" esprime in maniera quietistica la sua lotta più profonda: «Non vi è nessuno scampo lontano da Dio che ritornando in lui.» E' vero che per gli ebrei ortodossi il presunto uomo della pazienza di Dio è sempre stato uno scandalo; per la chiesa invece esso diviene il "princeps" di tutti coloro che onorevolmente si sottoposero. Comunque Giobbe è nel "Talmud" massimamente sospetto, menzionato come "ba'at" - egli si rivoltò -, secondo il giudizio generale; certamente secondo un passo del "Talmud" è Mosè stesso che ha scritto il "Libro di Giobbe", ma egli potrebbe essere solo il Giobbe delle acque litigiose o della ribellione contro l'angelo della morte di Jahvè, di cui l'Agadà racconta. La chiesa di nuovo scambia Giobbe troppo spesso con i suoi tre amici, con le banalità convenzionali, del tipo di quelle che ogni clericalizzazione

sa procurare facendole fungere da museruola. Essa riduce Giobbe al banale Elifaz, almeno al vincitore della tentazione del libro popolare; così esso serve come modello dell'obbedienza messa alla prova. Questo dovrebbe essere lo stesso uomo che chiamò Jahvè assassino, «Egli fa morire entrambi, il religioso e l'ateo» (9, 22); questo è colui che sfida titanicamente la divinità. Questo è l'uomo che non presentò e non ebbe bisogno di nessun semidio per questa opposizione titanica, come avviene nella tragedia greca contro Zeus, ma che usò e impegnò tutto il suo proprio soggetto per far fronte come uomo alla creduta onnipotenza del nemico. Giobbe sta nel suo insieme in un mondo dove il dogma morale del compenso attraverso terribili esperienze si è dimostrato vano; egli non ne soffre soltanto, anzi egli protesta. Anche la connessione di condizioni fra decisione morale e destino, che i profeti desideravano annunciare, era da moltissimo tempo sparita nel semplice dogma del compenso dei tre amici, nel meccanismo per così dire di pena e salario. Nulla del genere indicava la realtà, e neppure lo faceva la buona provvidenza e meno di tutti infine quello Jahvè che dalla tempesta abbatte al suolo l'uomo abbassandolo a frazione del mondo. Sì, questo Jahvè corregge in tale scena anche l'ideale di provvidenza che di lui hanno fatto gli amici di Giobbe; con profondissima ironia investe perciò persino Elifaz dicendo: «La mia collera si è infiammata contro di te ed i tuoi due amici; voi non avete parlato giustamente di me come il mio servo Giobbe» (42, 7). Ma l'invito alla resa che Giobbe potrebbe ricavare da questo tipo di insegnamento di Dio non sarebbe mai un gioioso annuncio. Essa strapperebbe mera rassegnazione e nessuna consolazione; anche il futuro è sbarrato, lo Jahvè della scena finale parla come se si rivolgesse a un'ordinata natura demoniaca e non dice parole messianiche. Egli non riprende affatto la speranza di Giobbe in 19, 25 che a lui chiaramente si riferisce, al contrario ogni speranza è e resta fondata nella buona coscienza di Giobbe e nella ribellione fuori di lui, ribellione che cerca un vendicatore. L'apparizione di Jahvè e le sue parole confermano appunto che Giobbe non crede nella divina giustizia; esse sono, invece che rivelazione del Dio del diritto, qualcosa come l'ateismo di un Dio anche nella considerazione e nell'oblio dell'etica. Vi è quasi, nella

poesia della scena di Jahvè, uno splendore della più paradossale di tutte le visioni, di quella a cui Jean Paul diede il titolo: «Discorso del Cristo morto dall'alto dell'edificio del mondo, secondo il quale non vi è alcun Dio.» Quanto meno si conclude che c'è capitolazione, tanto più sicuramente la presunta teodicea diviene il suo contrario: esodo dell'uomo da Jahvè, immaginazione di un mondo che si eleva sopra la polvere. Questo mondo di Giobbe non è per nulla quello di una vita che continua dopo la morte in cui tutto viene, a posteriori, perfettamente pareggiato. Il giudaismo ignorava tali cose al tempo di Giobbe, e faceva scendere il corpo nella terra, nel paese delle ombre. Giobbe pensa piuttosto un mondo che egli può vedere con i propri occhi conservati o ristorati, portato dal vendicatore e dal liberatore dalla colpa, che fa il processo al principio dell'ingiustizia. Egli pensa che l'uomo e la sua moralità percorrono una strada che attraversa sia la natura sia Dio. Mancano ancora tutti i pretesti, che proprio si resero necessari teologicamente col crescere delle esperienze e dei pensieri di Giobbe; mancano tutte le apologie e gli alibi ricavati dalla teodicea che solo da questo momento è divenuta inevitabile. Manca il peccato originale come dottrina formata, secondo la quale la creazione malvagia viene sgravata dall'errore di Adamo e dai demoni che sono intervenuti. Manca ancora il concetto definitivo di Satana, questo mostruosissimo capro espiatorio di Jahvè su cui bisognava caricare tutta la depravazione dell'esistenza; nel libro popolare di Giobbe vi è infatti un angelo dell'accusa, nel peggiore dei casi un invidioso scettico, che nella poesia di Giobbe non viene in genere nominato. Nel tempo più antico quell'angelo ebbe forse valore di seduttore maligno («E Satana si alzò contro Israele ed incitò Davide a numerare gli Israeliti,» I Cron. 21, 1), tuttavia anche qui non è affatto un promotore. Persino l'evidente motivo della caduta di Lucifero, che si trova nel primo "Isaia" («Come sei tu caduto dal cielo, tu bella stella del mattino!» Is. 14, 12), fu più tardi adattato alla Satanologia; proprio qui Isaia si richiama unicamente al re di Babel. E Giobbe a partire dalla profondità della sua ribellione avrebbe già opposto a tutte queste teodicee dell'esonero: Jahvè non può essere onnipotente e buono insieme, se permette Satana. Egli può essere solo onnipotente ed anche

malvagio, ovvero buono e debole: nell'onnipotenza e nella bontà insieme vi è così poco spazio per il diavolo come prima ve ne era per il male che non fosse personificato e non avesse un prestante nome. A dire il vero i profeti hanno talvolta, come le interpolazioni da loro influenzate nel "Pentateuco", un tipo di dualismo quasi mai preso in considerazione e questo venne colpito meno dalle obiezioni di Giobbe. E già per il motivo che il contrasto non oppone qui bene e male, Ormuzd e Arimane, ma l'amore e l'indifferenza per così dire. I profeti che perseverano ancora nel topos Jahvè insegnarono talvolta fuori dalla infelicità, come mezzo per la pena e la prova di un giusto padre, una infelicità che scorre di per se stessa, cioè attraverso un semplice volgersi di Jahvè via dagli uomini. Nel più tardo "Deuteronomio" Jahvè ne parla così: «Io nasconderò il mio volto dinanzi a loro ed essi saranno abbandonati alla rapina e molti mali e calamità li colpiranno. Essi diranno in questo giorno: se questi mali ci hanno raggiunti non è perché il Signore non è in mezzo a noi?» (5 Mos. 31, 17). Mali e calamità appaiono dunque qui come certe speciali essenze che fioriscono nella lontananza da Dio ed in forza di essa; esse non vi appaiono come volute da Jahvè o da un anti-dio. Esse sono destino sfrenato, sfrenato nell'indifferenza e operante pure con indifferenza nei confronti delle richieste umane, ossia il demonio naturale nella chiusa del "Libro di Giobbe". L'onnipotenza di Dio ed il bene cessano in questi punti dunque allo stesso modo: Egitto o Assur possono, nella assenza di Dio, produrre un cattivo destino come quello di un ciclone che si costruisce da sé. Con questa svolta i profeti hanno tentato una teodicea senza peccato originale e senza Satana; ed essa risuona ancora in Agostino quando egli nonostante l'uso ricchissimo di Satana annota: il male viene da una privazione di Dio, Dio non è per il male nel mondo una "causa efficiens", ma soltanto una "causa deficiens". Certamente la ribellione di Giobbe non si placerebbe neppure contro tali teodicee ricavate dalla lontananza divina e diverse da quella dei suoi tre amici, tanto meno quando egli vede Jahvè come disparata natura demoniaca. Anche l'alibi di Jahvè non può servire da pretesto per la miseria del mondo e da surrogato di responsabilità; reale onnipotenza e bontà non diventerebbero indifferenti e non

affaticherebbero. Non nei confronti del peccatore e non veramente, come per la prima volta il realismo di Giobbe incessantemente stabilisce, nei confronti del giusto,. Da allora ogni teodicea, misurata sulle dure questioni di Giobbe, è una disonestà. Il "Libro di Giobbe" ha messo in moto gli avvocati della onnipotenza e dell'infinita bontà di Dio, e ne ha impedito nello stesso tempo "a limite" tutte le armonizzazioni. Per uomini che sono usciti in maniera così fondamentale dalla rappresentazione di un Jahvè Dio creatore o anche Dio del diritto, cosicché esso non esiste affatto, la sua giustificazione non è più un problema o, almeno, è un puro problema di storia delle religioni. L'illuminismo francese ha pronunciato la più semplice soluzione della teodicea, ed essa suona: "que dieu n'existe pas". Se dunque all'ateismo etico, e come tale può venire intesa tutta la teofania che chiude il "Libro di Giobbe", si aggiunge quello ontologico allora tutto il problema della teodicea come apologetica opera da buon ultimo senza "causa sui". Sì - e questo è importante - anche le questioni e le accuse di Giobbe, tutta la sua ribellione appaiono, una volta soppresso un essere divino troneggiante, prive di oggetto.

Ma stanno le cose veramente così per quanto riguarda il suo amaro interrogare? Il "Libro di Giobbe" non possiede anche per un comodo ateismo nessun'altra realtà che la storica o la psicologica o, come è naturale, la poetica? Non resta molta crudele-natura anche senza Jahvè, una natura che si disinteressa dell'uomo, che è insensibile? Non restano malattia, disordine, stranezza, spalle fredde nell'esserci, non resta quel qualcosa nell'esserci - anche senza reificazione o ipostasi trascendente - di cui proprio Giobbe dice: «Giusti ed ingiusti, li fa perire tutti e due» (Giobbe 9, 22)? Non resta la morte, su cui Giobbe appone le parole seguenti atrocemente senza tempo: «La mia speranza è d'abitare lo "scheol" e di distendere il mio letto nelle tenebre. Io grido al sepolcro: 'Tu sei mio padre' e ai vermi: 'Voi siete mia madre e mia sorella.' Dove è dunque la mia speranza e chi vede tutta la mia felicità? Esse discenderanno con me nello "scheol" e sprofonderanno nella stessa polvere» (17, 13-16).

Resta un universo insensibile, un universo che non media ancora ulteriormente la serie degli scopi umani: e la reazione che ci è

rimasta, se non suona come un'accusa è tuttavia pur sempre un'immensa domanda, una immensa meraviglia negativa? Sì, per quanto riguarda quello che è pensato sotto la teodicea, ora ridotto al problema di un significato immanente, del tutto senza apologie e superstiziose paure di una massima autorità trascendente e del suo interessato perdono: i sogni del desiderio, che hanno la vita così difficile non hanno bisogno di consolarsi pensando che per essi nonostante tutto sia previsto qualcosa? Le opere che vengono innalzate contro l'inumano, le utopie che vogliono essere concrete, le progettazioni di ciò che non è ancora divenuto non hanno bisogno di un correlato nel nucleo del mondo? Non deve essere compreso il duro amalgama di miseria e di tendenza a superarla, di sfruttamento e di progressiva dialettica nello sfruttamento? La stessa dialettica materialistica, quella cioè che abbisogna di un tale lungo, complicato, atroce processo, non deve anch'essa venire giustificata? Donde viene il regno della necessità, regno che così a lungo opprime? come mai il regno della libertà non è qui d'un sol colpo? perché esso deve elaborarsi così sanguinosamente attraverso la necessità? che cosa giustifica il suo indugio? Tutte queste sono faccende che permangono anche nell'ateismo, in quanto esso non è ottimismo privo di storia e irreale, ottimismo demente. E non è neppure nichilismo privo di storia, con gli uomini come ridicoli generatori di illusioni (questi stessi uomini che poi invece appartengono tuttavia al mondo presente), con intorno a noi il solo paese-straniero-morte in sé, con quel gorgonico-cosmico essere-non-uomo in sé, in cui deve essere sempre di nuovo incapsulato nulla che ci riguardi. Le questioni di Giobbe non trovano in tal modo, con il loro esodo dallo Jahvè di un'apparente giustizia, una risposta completa. Esse permangono trasportate, trasformate anche di fronte alla tempesta che immobilizza, anche di fronte al silenzio del mondo del tutto senza Jahvè. La soluzione più semplice della teodicea non è dunque solo quella "que dieu n'existe pas"; giacché poi emergono le questioni sullo stesso corso del mondo del tutto insensibile verso di noi, tenebrosamente maculato, e sulla materia difficile che in esso si muove. La risposta più semplice è quella che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo, che conduce fuori dallo

"status" di volta in volta, ed una speranza che si lega con la rivolta, che è fondata sulle possibilità concretamente date di un nuovo essere. Come un appoggio nel futuro, con un processo che non è per nulla frustrato, anche se non è per nulla acquisito, perché è irremissibilmente gravido della sua soluzione, della nostra soluzione. L'esodo dalla rappresentazione di Dio cesareo, come Giobbe lo cominciò ponendo l'uomo sopra ogni tipo di tirannide, quella problematica di una giustizia dall'alto, e anche quella neomitica di una maestà naturale in sé: "questo esodo che non è anche un esodo dall'esodo stesso". Al contrario: proprio il ribelle possiede fiducia in Dio senza credere in Dio; cioè egli ha fiducia nello Jahvè specifico dell'"esodo dall'Egitto", anche quando ogni reificazione mitologica è stata penetrata, ogni proiezione dei signori verso l'alto viene meno. Il Dio di cui si parla in Giobbe, conosciuto dai suoi frutti, domina e schiaccia col suo strapotere e la sua grandezza e lo fronteggia dal Cielo solo come un Faraone; tuttavia Giobbe è religioso proprio perché non crede. Non crede in nulla, meno che nell'esodo e nel fatto che umanamente l'ultima parola non è stata ancora pronunciata da colui che viene per vendicare il sangue e per fermarlo, in breve dal figlio dell'uomo stesso, invece che dal gran signore. Una parola, da cui ora non vi è più esodo, ma che introduce senza alcun terrore nell'alto negato e conservato.

AUT CAESAR AUT CHRISTUS

- Com'è grande il nostro fermento.

Fino ad ora non siamo mai usciti dal nostro io e continuiamo a restarvi. La tenebra ancora ci penetra e non solo perché sentiamo che il nostro qui e il nostro ora - in cui come tutto ci muoviamo - sono troppo prossimi ed immediati. Ma quando feroci stiamo l'un contro l'altro nessun animale è tanto subdolamente pericoloso per quelli della sua specie quanto lo siamo noi. E mentre continuiamo a stare acquattati nel nostro nascondiglio, in tutto ciò che abbiamo dentro di diverso, di non ancora venuto alla luce, noi siamo incompiuti come nessun'altra essenza vivente, ancora aperti verso l'avanti. E ci proiettiamo tutti in avanti, lavorando ed agendo per qualcosa ancora da venire.

Ed insieme pieni di fermento riprendiamo sempre lo slancio da ciò che abbiamo: le cose nuove infatti, anche se seguono la corrente, iniziano di solito proprio perché non sono ancora mai iniziate. E così deve essere perché noi agiamo a favore del tutto e di tutti sul fronte dell'umano da cui il «verso-dove» emerge conciso, da cui l'«a-che-scopo» si forma attraverso gli esperimenti. Oltre a questo in verità abbiamo dinanzi un pre-principio quanto spesso ebbro e vacillante e sempre da rimettere in quadro: cosa che dobbiamo fare solo quando è chiaro ai nostri occhi lo scopo del diventare per sé. Per ultimo andiamo verso il nostro volto disvelato: un segno della nostra buona causa si chiamò e si chiama Gesù. Invero neppure ciò ha terminato di fermentare e di essere in cammino, tuttavia è legato come null'altro agli uomini e rimane al loro fianco come il segno più dolce e il più bruciante nella sua dolcezza, il segno che più ci spezza e più ci ama. Altrimenti si ridurrebbe a qualcosa di affatto ipocrita, come è accaduto già per lungo tempo, e da esso non sarebbe sorto nessun rampollo, nessuno «io sono,» ma ancora una volta una qualche ninna nanna. Ma qualcosa di ben diverso viene ora impostato e applicato, testimone di questo Gesù che viene a chiamarci per nome. Ed il richiamo è forse sommesso, ma tuttavia ci può sempre sconvolgere e rinnovare.

- Mitezza e «luce del suo furore». (WILLIAM BLAKE)

Vi sono agnelli nati che si fanno piccoli piccoli spesso e volentieri. Ciò è insito nella loro specie e Gesù non ha predicato per essi con violenza, come si dice nella Scrittura. Tanto meno egli ci compare di fronte in un aspetto così mitigato, come intende la brava gente, meno che mai come i lupi lo hanno adattato ad uso delle pecore, affinché esse possano conservare doppiamente la loro natura. Il loro ben noto pastore viene presentato così succube, così illimitatamente paziente, come se egli non fosse null'altro che questo. Il fondatore avrebbe dovuto essere libero da ogni passione e tuttavia veniva preso da una delle più forti: l'ira. Tanto che egli rovesciò nel tempio i tavoli dei cambiavalute, né si dimenticò di usar la frusta. Gesù dunque è paziente solo quando si trova nel cerchio silenzioso dei suoi: invero non pare affatto che egli ami i loro nemici. Veniamo ora alla predicazione della montagna: essa non si propone di certo di eccitare gli uomini l'uno contro l'altro per amore di Cristo, come Gesù fanaticamente consiglierebbe ai suoi discepoli (Matt. 10, 35). La predicazione della montagna in cui vengono chiamati beati i miti e i pacifici non è legata ai giorni della lotta ma alla fine dei giorni, che Gesù credeva già vicina conformemente alla predicazione del mandeo Giovanni; dal che consegue il rapporto "istantaneo" e chiliasticamente "immediato" con il regno dei cieli (Matt. 5, 3). Nondimeno a sancire la "lotta" necessaria per l'"avvento" del regno sta la parola: «Io non sono venuto a portare la pace ma la spada» (Matt. 10, 34). E giunge parimenti il fuoco che scava, in un senso che non è affatto solo interiore ma esteriore: «Io sono venuto ad accendere un fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso» (Luc. 12, 49). Questo intendono appunto i versi di William Blake nella conclusione riferibile al 1789: «Lo spirito della rivolta si precipitò giù dal Salvatore e nei vigneti di Francia apparve la luce del suo furore.» Certamente la spada, che come il fuoco non solo distrugge ma purifica, viene rivolta nella predicazione di Gesù contro qualcosa di più dei semplici palazzi: essa si scaglia contro tutto il vecchio eone, poiché esso deve sparire, e primi tra tutti i ricchi, nemici dei miseri e degli oppressi, che così a fatica entrano

nel regno dei cieli come - con tutta la ironia dell'impossibile - il cammello attraverso la cruna d'un ago. In seguito la chiesa ha di molto allargato la cruna dell'ago e di conseguenza il suo Gesù è stato strappato via dalla prospettiva della rivolta. Così accadde che contro i facitori d'ingiustizia si giocò la carta della mitezza e non dell'ira di Gesù. Tuttavia lo stesso Kautsky, che non vi scorse altro che un «mantelletto religioso,» dovette riconoscere nella "Origine del cristianesimo": «L'odio di classe del moderno proletariato ha ben difficilmente raggiunto forme così fanatiche come l'odio di quello cristiano.» E da tutt'altra parte, schierato cioè con il «mantelletto religioso» ci sorprende Chesterton quando illumina "malgré lui" sulla vana apparenza del buon Gesù e sulla probità etica e soprattutto sulle sue posteriori riforme. Nell'Uomo "immortale" egli è molto caustico contro di ciò: «Quelli che hanno incolpato i cristiani di aver distrutto Roma con il fuoco furono calunniatori, ma colsero la natura del cristianesimo molto più giustamente di quelli che fra i moderni ci raccontano che i cristiani sarebbero stati una comunità etica, e che subirono un lento martirio per aver dichiarato agli uomini di avere un dovere da compiere nei confronti del prossimo; ovvero poiché la loro mitezza li avrebbe resi facilmente disprezzabili.» Chiaramente percepibile anche sotto questa forma si alza l'elemento sovversivo del cristianesimo primitivo, che prende il posto della precedente visione e della sua espressione. Ciò rappresenta esattamente l'antidoto contro tutta la dolcezza melliflua della mentalità religiosa, un contrattacco sferrato all'illuminazione nel fango. Gesù volle vomitare dalla sua bocca i tiepidi, e nessuna sua parola trova una corrispondenza ideologica nella nostra società precedente, meno che mai la predicazione della montagna; ognuna è rivolta all'attesa della fine assai più che alla sua preparazione. Ogni sua allusione morale non è comprensibile senza l'apocalittica, e ciò precede di molto la tarda rivelazione di Giovanni che non è nata solo da Gesù ma che tuttavia era sempre stata implicita nella sua predicazione. «Chi persevera fino alla fine di questo eone che si spezza, costui sarà beato,» questa è una rigorosa aggiunta alla richiesta della predicazione della montagna. «Ma quello che io vi dico, io lo dico a tutti: vegliate!» (Marc. 13, 36). Tutto ciò è meno che

mai quietistico, anzi come dice William Blake fa tutt'uno con la luce di questo innegabile furore.

- Gesù si insedia in Jahvè.

Battista per colui che deve venire.

Chi prova unicamente sofferenza non ne esce facilmente da solo. Eccetto il caso in cui egli vada contro la pressione che lo opprime non solo nell'anima. Egli pensa di udire ciò che opera in lui un rivolgimento fondamentale, e vede una porta. Tanto più se la trasformazione si proietta nel tempo, trascinandolo repentinamente in avanti. Apparve quindi che nel tempo di Giovanni il Battista essa fosse compiuta: la misura di tutto ciò che precede era colma. Bisognava fare penitenza perché il regno dei cieli si era avvicinato e l'importante era il diventare puri dinanzi ad esso. Attraverso il battesimo nel Giordano, con l'acqua corrente che fin dall'antichità non purificava solo la pelle. Ma nuova era la comparsa di colui che battezza in maniera propria, che compie il battesimo e soprattutto si occupa non solo delle usuali abluzioni di rito, ma per la prima volta di un'unica abluzione che doveva rendere maturi per colui che viene una volta per tutte. Giovanni vuol essere il messaggero di colui che viene, con il carattere dell'immediato precursore che finora nessun altro uomo aveva avuto nella Bibbia, nemmeno lo stesso Elia; ma non vuole esserne solo il messaggero. Infatti questo araldo non conosce il più forte, che viene dopo di lui e che non è più da battezzare con l'acqua tradizionale ma col fuoco e il nuovo spirito. Perciò la scandalosa, enigmatica domanda del Battista a Gesù (Matt. 11, 3): «Sei tu che deve venire o dobbiamo attendere un altro?» e la risposta di Gesù ad uno che egli non ha annoverato tra i suoi seguaci suona: «Beato è colui che non si scandalizza di me» (Matt. 11, 6). Ciononostante - e ciò indica quanto poco il giovane Gesù vide se stesso come veniente - anche il Gesù che iniziava la sua opera lasciò che il battesimo di Giovanni scendesse su di lui. Giovanni che non era solo un nazireo del deserto, ma che poteva inoltre risentire delle

influenze mandaiche e persiane, si spinse molto più avanti di qualsiasi altro prima di lui, superando ogni testimonianza nazionale di sangue. Ciò che il Battista nomina come Dio «può risvegliare da queste pietre dei figli per Abramo» (Matt. 3, 9). Un'altra alleanza si fa innanzi ed attende, ma essa non rendeva ancora felici.

Buona novella come mossa contraria al timore di Dio. Gesù si insedia in Jahvè.

Doveva infine giungere qualcuno in grado di rendere curva la retta. Da sempre fu atteso un uomo siffatto prima dall'alto, ma poi, quando non avvenne nulla, dal basso. L'eroe doveva venire dai Giudei, ed essere un inviato, ma svolgere meglio il suo incarico di chi lo fa per necessità. Poiché se il mondo non fosse in pessime condizioni non vi sarebbe bisogno di alcun Messia. Molto ha indugiato Gesù prima di presentarsi come tale: egli si considerò dapprima un discepolo del Battista, e ricevette il battesimo, poiché si sentiva impuro. La storia della tentazione (Matt. 4, 3-6) mette in luce la convinzione di Gesù che sia proprio del diavolo il volersi chiamare figlio di Dio, e Pietro, il primo che lo chiama Cristo, viene perciò duramente attaccato (Marc. 8, 33). Sembra che in primo luogo siano state la «trasfigurazione» di sei giorni e la voce udita fuori dalle nuvole (Marc. 9, 1-7) a portare Gesù alla coscienza della missione che tutto sorpassa. E già qui appare chiaro: la missione invero era dolce, ma "per nulla" intesa come un "puro fatto interiore", quale si volle far apparire una volta che fallì. Infatti all'entrata in Gerusalemme Gesù accolse l'osanna che era pur sempre il vecchio grido del re del popolo. Esso era politicamente chiaro, perché si volgeva contro Roma: «sia lodato il regno del nostro padre Davide» (Marc. 11, 10), «Osanna a colui che viene nel nome del Signore, il re d'Israele» (Giov. 12,13). Davanti al sommo sacerdote Gesù si professa senza esitare come il Messia non solo in senso spirituale e astratto, ma con tutti i segni di potenza tramandati ed attesi sin dai tempi di Daniele (Marc. 14, 62). Davanti a Pilato Gesù assume il titolo di re dei Giudei; sotto il quale fu

crocefisso poiché la croce era la punizione romana per la rivolta. Se fosse giusta l'idea che Gesù non volle essere l'atteso Messia giudeo, allora non si saprebbe come mai egli avesse esitato a dichiararsi il Messia, ed a che scopo avesse superato tale esitazione. Si sarebbe chiamato un uomo buono, un curatore d'anime e, al massimo un seguace dei vecchi profeti; certo non sarebbe stata necessaria alcuna allucinazione dal cielo, per decidersi a questo rischio: "Tu es Christus". Gli illuministi in primo luogo, poi - con minore innocenza - i teologi liberali antisemiti hanno in tal modo staccato Gesù dal sogno giudeo del Messia, cioè a dire dalla escatologia anche politica. Ciò purtroppo inizia con la "Vita di Gesù" di Renan, fu scientificamente preparato da Holtzmann, Wellhausen, Harnack, e si concluse con il Cristo della pura interiorità. Wellhausen ne tratta nel modo più ignobile dicendo a proposito del re dei Giudei: «il regno che egli aveva in mente non era quello in cui i Giudei speravano. Egli riempiva la sua speranza e il suo desiderio rivolgendoli ad un altro ideale di ordine più alto. Solo in questo senso può essersi chiamato il Messia: che essi non dovevano aspettare nessun altro; egli non era colui che da loro era desiderato ma era il vero che essi dovevano desiderare. Se dunque si lascia alla parola il significato in cui essa fu generalmente intesa - cosa che realmente va fatta - allora Gesù non è stato il Messia e non ha voluto esserlo. Il suo regno non era di questo mondo, cioè egli sostituiva qualcosa di totalmente diverso al posto della speranza del Messia» ("Storia israelitica e giudea", "Israelitische und Judische Geschichte", 1895 p. 349). In questo modo viene gettata fuori dagli Evangelii l'escatologia, sebbene essa appartenga alle parti filologicamente meglio testimoniate, e Gesù avrebbe annunciato un regno di Dio per così dire puramente etico, fuori del tutto dal sogno apocalittico, in cui fin da Daniele tutta la religiosità giudaica viveva. E' merito di Albert Schweitzer ("Il segreto della messianità e della passione", "Das Messianitäts und Leidensgeheimnis", 1901) di avere ricollocato anche la teologia liberale nelle sue giuste proporzioni: Gesù ha posto l'etica (intesa come penitenza, e preparazione al regno) all'interno dell'escatologia, non l'escatologia all'interno dell'etica. L'escatologico non è invero neppure da Schweitzer colto nella sua realtà politica

terrestre, ma esclusivamente in quella soprannaturale, troppo limitatamente soprannaturale, troppo lontana insieme dal nuovo cielo e "dalla nuova terra"; comunque è il regno che viene che in Gesù vale come elemento "primario", non l'amore. Il tendere verso l'amore consegue solo dal tendere verso il regno e il regno come evento cosmico catastrofico non è per nulla un evento della psicologia ma un evento del cosmo, che si apre verso la nuova Gerusalemme. Gesù vide in genere che nessun tempo rimaneva per un disfattismo della pura interiorità, poiché egli viveva totalmente e nel senso migliore secondo l'annuncio pubblico profetico del Battista: «Fate penitenza, il regno dei cieli è giunto presso di voi.» Egli invia (Matt. 10) i suoi discepoli a due a due nelle città giudee, perché diffondano la notizia; e li prepara alla calamità messianica imminente in cui essi come gli altri eletti troveranno dura persecuzione e forse la morte. Egli non si aspetta nemmeno che i superstiti tornino da lui dopo che se ne sono andati, talmente è prossima per lui la fine del mondo, e l'avvento del mondo nuovo: «Voi non farete il giro delle città di Israele prima che venga il figlio dell'uomo» (Matt. 10. 23). Lo stesso «padre nostro» contiene così un legame immediato con le calamità dell'"eschaton" imminente; solo una traduzione falsa vi può leggere mera interiorità. «E non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male»: tentazione ("peirasmos") non significa qui individuale seduzione al peccato, ma tribolazione, calamità escatologica, persecuzione attraverso l'Anticristo alla fine dei giorni. Questa persecuzione deve essere eliminata, questo calice deve passare, il nuovo eone deve venire alla luce e la sua irruzione non deve lasciare tempo, troppo lungo tempo, ad una controrivoluzione. La fede di Gesù di essere il portatore del nuovo eone era così certa che lo abbandonò solo sulla croce nell'istante più terribile che mai un uomo abbia vissuto, insieme con il tormento della morte e più forte di esso, nel grido di disperazione tutto concreto «Mio Dio perché mi hai abbandonato?» Così può gridare solo chi vede svanita la sua opera che abbisognava di una preparazione concreta; questo non è il grido di un semplice condottiero di anime e di un re celeste del puro sentimento. L'annuncio agli oppressi ed ai miseri era pieno di un impulso

"sociale" nazireo-profetico e non di brame di morte o di consolazione altamente spirituale. «Egli predicava come uno che ha forza e non come gli scribi» (Matt. 7, 29) e senz'altro non come il Cristo sublimato che riflette i semplici toni dell'anima, e quindi della spiritualità e dei sentimenti per così dire eterni. Il "logion" (Matt. 11, 25-30) è un grido di giubilo politico e religioso, esso indica nella maniera più inequivocabile l'avvento del Messia-re, e la sua ultima frase è un condono: «Il mio giogo è soave e il mio peso è leggero.» Queste parole non volevano intendere di certo il giogo della croce, il meno soave e il meno leggero di tutti i pesi, che invero non avrebbe mai annunciato la buona novella. Dal punto di vista soggettivo Gesù si ritenne il Messia nel senso assolutamente tradizionale, così come oggettivamente egli meno che mai appare un imboscato in una interiorità che non si manifesta o il furiere di un regno dei cieli affatto trascendente. Al contrario la salvezza annunciata come Canaan, come il compimento di ciò che era stato promesso ai padri, senza caducità, senza trivialità, senza perdita, un Canaan superato in quintessenza: «Nessuno avrà abbandonato casa, moglie, fratelli, parenti o bambini senza ricevere ben di più in questo tempo, e nell'eone futuro la vita eterna» (Luc. 18, 29 segg.).

Nella mera attesa del Messia v'era già interiorità a sufficienza, così come nel creduto al di là v'era cielo più che a sufficienza: era la terra che aveva bisogno del salvatore e dell'Evangelo. E se ancora vi fosse un dubbio se Gesù - prima della catastrofe della croce - volesse apparire come reale salvatore, questo dubbio sarebbe eliminato dalla "stessa parola evangelo". Gesù, che non sdegnò nemmeno di agire come medico taumaturgo, usa la parola evangelo significando una guarigione miracolosa in tutta la terra attraverso il regno di Dio (Marc. 1, 15). Egli invia al nazireo Giovanni in carcere la seguente definizione per nulla interiore: «I ciechi vedono e gli zoppi camminano, i lebbrosi sono guariti e i sordi sentono, i morti risuscitano e la buona novella è annunciata ai poveri» (Matt. 11, 5). Anche se dovesse apparire che alcuni passi - dove Gesù troppo parla dell'Evangelo come di un'eredità da raccogliere (Marc. 13, 10; 14, 9) - siano stati semplicemente un'interpolazione successiva, nonostante ciò il termine stesso di Evangelo non è di tarda formazione e non

può apparire come dice Johannes Weiss una «semplice espressione del linguaggio missionario,» "post crucem" e dunque spirituale. Piuttosto tale espressione fiorì proprio nel tempo di Gesù inequivocabilmente come parola di salvezza politica e religiosa per la fine della concreta miseria, per l'inizio della concreta felicità. E non solo i Giudei oppressi, ma anche i restanti popoli dell'Oriente nutrirono allora una speranza o un sentimento d'avvento in contanti. Persino i sazi romani loro oppressori usarono la parola Evangelo come parola di pace, come pubblica parola di felicità di stile sibillino (sullo sfondo della deserta insicurezza nell'ultimo secolo della repubblica); nota rimase la profezia di un divino fanciullo regale in Virgilio, nella quarta egloga, riferita ad Augusto: «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo... redeunt Saturnia regna» cioè: gli aurei tempi di Saturno, i Saturnali, ritornano; questo e nessun altro è qui il significato dell'Evangelo. Una pietra d'altare nella Priene dell'Asia Minore celebra la data di nascita di Augusto letteralmente come un inizio degli "evangelia" per il mondo, come se giungesse l'età dell'oro. Dunque la parola s'introdusse anche in Palestina, in un mondo che più che mai aveva posto per una buona novella, entrandovi come "una parola di felicità di carattere politico-sociale non mercanteggiabile con tutto il resto". Si legò senza rotture con l'"Olam-ha-Schalom", con il regno della pace del messianismo tradizionale nei profeti. Non avrebbe potuto legarsi con l'interiorità fine a se stessa o con il culto dell'al di là; perciò nel linguaggio della missione si rese proprio necessaria quella generale inversione di significato a cui Gesù non ha mai messo mano. Sì, anche i cristiani delle catacombe che non si erano affatto rifugiati placidamente in un dualismo trascendente e neppure fecero pace con Nerone ed il suo regno: in caso contrario essi non sarebbero stati di certo gettati in pasto alle sue fiere. E questo impulso di Cristo, nient'affatto zoppo, non è stato certo il meno importante fra i motivi che hanno ispirato la guerra dei contadini, una guerra, non a caso, praticamente chiliastica.

Nella sua primitiva autenticità l'Evangelo era identico con il senso reale che sovverte: «Il tempo è compiuto, e il regno di Dio è vicino» (Marc. 1, 15). "In summa", sia l'Evangelo sia il Messia stanno a

significare che Gesù non ha inteso addolcire il suo ufficio relegandolo fuori dal mondo.

Le due parole di Cristo apparentemente pneumatiche, quella del "regno interiore" e quella del "regno non di questo mondo", con le quali da duemila anni si dimostra e si esige il carattere inoffensivo del cristianesimo, sono meno di tutte in contraddizione con tutto ciò. Gesù non ha mai affermato: «il regno di Dio è in voi,» il passo (Luc. 17, 21) suona piuttosto giustamente tradotto: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» ("intòs ymòu"); ed egli disse ciò ai farisei, non ai discepoli, ma riferendosi a questi perché in tal modo rispose alla loro domanda capziosa su quando venisse il regno di Dio; e la risposta intende: il regno di Dio è anche spazialmente prossimo, ed è presente nella comunità di coloro che si dichiarano per esso. Certo Gesù non risponde come Lutero traduce: «il regno di Dio è in voi,» per sottolineare in modo tanto radicale e contrario il carattere non mondano del puro sentire. Più avanti Lutero dice: «Il regno non giunge con gesti esteriori»; secondo la traduzione letterale Gesù afferma piuttosto: «Il regno non giunge nel dominio dell'osservabile» ("meta paratereseos"). Ma "parateresis" - il poter osservare - era nel linguaggio della cultura ellenistica, che il medico Luca qui fa parlare a Gesù, un'espressione della medicina e dell'astrologia, e non si riferiva all'interiorità, ma unicamente ed allegoricamente a segni astrologici o a sintomi medici. Al posto di questo mero e tranquillo poter osservare viene qui dunque inteso e annunciato un rapido salto, una rottura "improvvisa" che tutto trasforma. Nella comunità dei suoi seguaci Gesù vede manifestarsi la rottura: essi sono i soli infatti che siccome non navigano secondo il vento né si conformano ai pronostici che nascono dalle lunghe congetture delle tavole astrologiche, sono pronti e preparati - fusi nella nuova comunità - a sostenere con un'"apokalyptikum" niente affatto interiore la repentina irruzione del regno. Andiamo avanti: «il mio regno non è di questo mondo,» questa locuzione dinanzi a Pilato è invero inequivocabile grammaticalmente, perlomeno secondo il suo schietto significato ("e basiléia e emè ouk kósmou tóutou"), tuttavia essa si trova solo nell'Evangelo di Giovanni, l'Evangelo notevolmente non storico e giudicato già di tenore

paolino, che serve ad uno scopo postumo facilmente riconoscibile. Vuole infatti permettere al cristiano di richiamarsi di fronte ad un tribunale pagano alle parole del suo maestro: Cristo ed i cristiani non hanno nulla a che fare con l'alto tradimento. Perciò Giovanni presenta la discussione davanti al sommo sacerdote più ricca di lacune degli altri evangelisti, mentre espone tanto più ampiamente la scena romana del tribunale. Egli rappresenta più sfavorevolmente i giudei e tanto più favorevolmente Pilato; l'alto impiegato romano dovette costituire un precedente quando annunciò tre volte che egli non trovava nessuna colpa in Gesù, e per tre volte lo volle liberare. E Giovanni utilizza soprattutto la scena del tribunale per far pronunciare a Gesù una parola che è infatti volutamente inoffensiva e proprio in questa occasione ha quasi l'effetto di salvare. Tuttavia Giovanni assunse appunto tali cose non tanto dalle parole di Gesù, solitamente annunciate, ma dai bisogni delle comunità e dal desiderio di venir loro incontro; il motivo non è dunque primariamente cristologico, ma forense-apologetico (confer su questo passo WALTER BAUER, "Commentario sul Vangelo di Giovanni", "Kommentar zum Johannes-Evangelium", 1925). Contrasta col coraggio, anzi con la dignità di Cristo il fatto che egli proprio dinanzi a Pilato usasse la parola disfattista, che egli si presentasse al cospetto del giudice romano come uno strano fanatico, un soggetto non pericoloso fino a rasentare la comicità, secondo i criteri del romano. Al contrario non stava in contraddizione con gli interessi dei membri cristiani della comunità il discolarsi con questa parola (finché non era ancora esploso il desiderio dei martiri); da ciò nasce anche la sottolineata «cattiveria» dei Giudei, l'accentuata "noblesse" di Pilato e la chiara "captatio benevolentiae") venute fuori nel tempo successivo a Gesù. E' dubbio se il passo di Giovanni abbia salvato qualche cristiano dinanzi a Nerone; quello che è sicuro è che alla fine esso servì, una volta che i Pilato e i Nerone si furono fatti anch'essi cristiani, a far sfumare del tutto le pretese terrestri del cristianesimo. La frase gravida di conseguenze non venne più interpretata apologeticamente per le vittime del mondo, ma divenne un'apologia per i signori del mondo: il che non era di certo nell'intenzione di Giovanni. Ma neppure Gesù

può aver pronunciato tale frase con questa ulteriore implicazione; mai egli pose un dualismo fra questo e quel mondo in modo che questo mondo rimanesse incontestato e potesse sussistere di fronte a quello attraverso un patto di non intervento. Questo mondo doveva sparire davanti a quello, e venire giudicato da esso, così come Giovanni il Battista aveva annunciato del Cristo: «Egli tiene nella sua mano il ventilabro e pulirà la sua aia e raccoglierà il grano nel suo granaio e brucerà la pula col fuoco eterno» (Luc. 3, 17). Ed in tutti i luoghi dove appare, all'espressione «questo mondo,» «quel mondo,» esclusa l'interpolazione nella scena del tribunale, manca del tutto il senso dell'alibi. «Questo mondo nell'antico già annientato. Il figlio dell'uomo non resta nel total-quello di «eone futuro migliore,» il "mellon aion", cioè il periodo futuro del mondo in "contrasto" con quello che ora sussiste. Così in Matt. 12, 32; 24, 33, ove si intenda tensione escatologica, non una distanza geografica qui da un fisso aldiquà, là a un fisso aldilà. L'unica realtà di questo mondo diventa ora il suo tramontare in quello, il cui eone migliore irrompe definitivamente in questo stesso mondo con l'ultimo giorno. Tale regno non deve essere predicato ai morti ma ai viventi, a quelli qui già raccolti; non vi è bisogno perciò di nessuna morte e di nessun aldilà postmortale (Matt. 16, 28; Luc. 21, 32). Neppure le parole del dialogo del censo: «date a Cesare ciò che è di Cesare ed a Dio ciò che è di Dio» (Matt. 22, 21) appoggiano il disfattismo dinanzi a Pilato, per quanto queste parole siano state manipolate da Paolo e completamente stravolte dai posteriori cristiani del compromesso. Il disinteresse del dialogo del censo è piuttosto puramente escatologico: infatti Cesare risulta indifferente solo perché il regno si è avvicinato. Il disinteresse dinanzi a Pilato escluderebbe proprio l'escatologia, la parte più indubitabile della predicazione di Gesù: sarebbe quindi un disinteresse assoluto e incondizionato, privo di quell'ironia e di quel pericoloso sarcasmo contenuti in tutte le altre parole che Gesù pronuncia sul mondo ancora sussistente. «Ora è il giudizio sul mondo, ora il principe di questo mondo è cacciato fuori» (Giov. 12, 31). Qui viene creato spazio per il nuovo eone cielo e terra, dunque per il più vero qui del nuovo cielo e della nuova terra. Sebbene Paolo e Marcione abbiano sottolineato la trascendenza di

Cristo, essa non è un semplice salto sopraterrestre, perché vuole porsi violentemente come nuovo mondo nell'antico già annientato. Il figlio dell'uomo non resta nel totalmente altro, egli va al di là della catastrofe della croce e anche della resurrezione: non per "désintéressement" ma «con grande forza e gloria» (Luc. 21, 27) in tutto simile ad una ascensione sopra la nuova terra su cui giungerà la Gerusalemme celeste come una sposa ornata nella apparizione della fine apocalittica sottolineata con tanto vigore. La vecchia, la troppo vecchia terra ha guadagnato il "Kairos" di questa urgenza, ed è per questo che il regno dei cieli che si è così avvicinato non ha più bisogno di "alcuna" violenza. A ciò corrisponde in particolare il Gesù della predicazione della montagna, che dietro ad ogni celebrazione dell'assenza di violenza pone subito (Matt. 5, 3-10) il regno dei cieli divenuto prossimo. Ciò non significa o non vuole significare solo salario popolare; ma il «poiché» che fonda, posto davanti al «di loro è il regno dei cieli» significa sostanzialmente che ogni uso della violenza, ogni forma di cacciata dei cambiavalute dal tempio, prossimo in ogni caso al crollo, poiché il suo tempo è finalmente giunto, vengono annunciate come superflue. Ma la rivoluzione violenta che esalta gli infimi ed annienta quelli che stanno in alto, nell'"apocalittico" Gesù si compie completamente nella "natura", per così dire in luogo di una rivolta degli uomini stessi, attraverso la superarma di una catastrofe cosmica. Certamente tutto ciò, che non è in sé estremo amore del nemico, è invero fede automatica nel "Kairos" (la misura è piena, il tempo è compiuto) ma non c'è pace con Belial e con il suo regno. E qui anche la pazienza umana, che non lotta di fronte alla catastrofe, continua a legarsi soltanto alla ingiustizia arrecata "proprio ad uno", senza peraltro tollerare l'ingiustizia apportata agli "altri", in quanto "deboli e piccoli"; per questa non resistenza al male molto comoda e molto diffusa, il regno dei cieli vale meno che mai; vale piuttosto la parola sui tiepidi che Gesù sputerà dalla sua bocca. E' certo tuttavia che nel centro del messaggio di Gesù vi è "amore", agape - e ciò è per la creatura la realtà più dura del messaggio, ed il suo paradosso da mettere in pratica moralmente. Ma essa come amore che avvolge gli uomini, come inversione di tutte le aggressioni finora conosciute, trova il suo

spazio nella predicazione di Gesù e nella realtà sociale di quei tempi solo alla luce dell'esodo, di un avvento già prossimo. D'altra parte in senso inverso il contenuto dell'avvento stesso, per amore del quale questo avviene, deve essere agape, nel raggiunto regno della pace dei figli di Dio e privo di qualsiasi azione che non sia il seguire Cristo. Cosicché tutte le volte che al suo interno non si illumina questo sfondo tanto vicino come se già immediato fosse il momento della "Krisis", della divisione, della decisione della fine del tempo che ancora lotta, allora la predicazione di Gesù è più dura di quella di tutti i precedenti profeti dell'"Olam-ha-Schalom". Allora l'amore del nemico è meno che mai presente, ed appare invece - e ciò non è solo una posteriore interpolazione - una sorprendente guerra spirituale: «Io non sono venuto a portare la pace ma la spada» (Matt. 10, 34). «Chi mi disprezza e non assume le mie parole, costui ha già chi lo giudica: la parola che io ho pronunciata, questa lo giudicherà nell'ultimo giorno.» (Giov. 12, 48). Ancora una volta vi è nel ribelle Gesù, eretico per eccellenza, "fuori dell'avvento", una lotta fra questo mondo presente e quello che verrà al suo posto e che soffre al suo interno le doglie del parto. Con la guerra, la persecuzione e la grande fermezza degli eletti (Marc. 13, 8 segg.) "questo eone e quello futuro che irrompe improvviso, si intersecano nello spazio terrestre". Così Gesù era stato condannato dai Romani come ribelle e il sommo sacerdote e i Farisei temevano a buon motivo l'uomo che il popolo seguiva (Luc. 19, 48), l'uomo che considerava tutta la teocrazia dei sacerdoti e la religione della legge, stabilizzata dai tempi di Esdra e Neemia, come parte di un mondo maturo per lo annientamento. Questo Gesù era pericoloso; contro di lui e il suo radicalismo escatologico si realizzò, e non è detto che fosse completamente in forza di un equivoco, una comunità di interessi della classe dominante giudea con gli oppressori romani. Proprio agli occhi di questo mondo non venne inchiodato sulla croce un fanatico inoffensivo, ma l'avvento di un uomo che inverte il valore del mondo presente, il grande esemplare di un altro mondo senza oppressione e senza dio dei signori. I sacerdoti trovarono nel fatto che Gesù si era proclamato Messia e figlio di Dio, un fittizio pretesto per dichiarare che «secondo la legge» (3 Mos. 24, 16) egli doveva morire perché

aveva bestemmiato (Giov. 19, 7). Infatti vi furono certamente nel secolo prima di Gesù, dalla fine della dinastia degli Asmonei, alcuni fanatici che si dichiararono il Messia, ed ai quali, in quanto fanatici, non era accaduto proprio nulla. Va aggiunto che anche dopo Gesù vi fu la consacrazione come Messia dell'eroe della rivolta contro Adriano, Bar Kochba (figlio delle stelle), da parte di un'autorità quale Rabbi Akiba. Ma Bar Kochba combatté per la Giudea presente insieme ai ricchi, ai poveri ed ai sacerdoti, quantunque sull'orlo della disperazione. Egli era ribelle contro Roma, tuttavia egli combatteva per la conservazione del mondo nativo tradizionale, ivi compresa la sua teocrazia sacerdotale; ragion per cui i sacerdoti poterono benedirlo, ed il titolo di Messia, unico e assolutamente straordinario, non ebbe qui come in Gesù il valore della blasfemia. Gesù al contrario non soltanto era troppo pacifico per poter essere preso in considerazione come Messia, quanto piuttosto il suo regno del figlio dell'uomo stava troppo lontano dallo Jahvè dei "signori" che "non" ha condotto fuori dall'Egitto e che sempre di nuovo è intervenuto a legittimare. Il Messia figlio dell'uomo non si presentò dunque né come un conservatore in lotta né come un romantico restauratore di un semplice regno di Davide con il suo dio da signori. No, egli si impose assolutamente come qualcosa di affatto nuovo, cioè quale esodo che escatologicamente tutto rovescia dall'inizio alla fine: egli si pose "in Dio come uomo".

Illuminazione morale ed escatologica negli Evangelii.

Anche le cose migliori non possono essere eseguite contemporaneamente, tanto meno se pare che l'una svalorizzi l'altra e la volontà ne riceva una eccitazione ad agire con più forza. Cosicché di un colpo si può realizzare ciò che richiederebbe più lento lavoro di mille passi senza peraltro giungere nemmeno al compimento dell'opera. Il più forte contrasto di questo tipo che conosciamo lo troviamo nel rapporto tra la predicazione morale e quella soteriologica di Gesù. In generale si può dire che venga lasciato del tempo per un agire etico, o che esso abbia spazio

sufficiente nel breve periodo che separa dall'Avvento prima del regno? I dieci comandamenti erano fatti per una lunga vita sulla terra, quantunque non fossero per nulla comodi, benché con il rubare, con la falsa testimonianza e con l'uccidersi si vada innanzi più velocemente. Anche il comandamento «Tu devi amare il prossimo tuo come te stesso» - che già compare in 3 Mos. 19, 18 e che Gesù solo rafforza non come punto della sua predicazione ma come perno della legge e dei profeti (Matt. 22, 40) - anche questo comandamento dunque è adattato a una sorta di rapporti che perdurano. Esso fa dell'egoismo la misura, escludendolo nello stesso tempo, chiudendo il prossimo nella cura che si ha per sé. Ma quale tempo, quale spazio, quale legame sociale o anche non-più sociale viene dato ai comandamenti della predica della montagna? «Fate del bene a quelli che vi odiano, e a chi ti colpisce su una guancia offri anche l'altra, e a chi ti prende il mantello da' anche la veste, e a chi ti prende il tuo non richiederglielo,» si passa qui a un comportamento nel mondo presente? Questi consigli rendono quelli che li seguono colpevoli poiché essi non solo tollerano l'ingiustizia che viene loro fatta, ma quella che viene fatta ai loro fratelli: il non resistere si riferisce dunque al non resistere al male e l'ammonimento contro la spada solo agli eventi posteriori, che conducono e devono condurre al sacrificio della vita? Molto spesso si è notata l'ingenuità con la quale l'atto del lavoro e della nutrizione è trattato nella predicazione di Gesù, e la sua analogia con i gigli del campo e con gli uccelli sotto i cieli (Matt. 63 25-28). Il risultato fu appunto il rapido impoverimento della comunità di Gerusalemme, in conseguenza del quale Paolo dovette mendicare per essa presso i Corinti e i Romani. Il che dimostrò la grande parola di un Rabbi del tempo cristiano primitivo: è più facile salvare l'uomo che nutrirlo. Molto spesso venne attaccata la singolare - anche se dal punto di vista della morale degli affari affatto inaudita - parabola dell'ingiusto fattore (Luc. 16, 1-9); ed il consiglio di farsi amici anche con appropriazione indebita, anche con l'ingiusto Mammona. Entrambe le cose (il consiglio di non occuparsi del proprio sostentamento e l'eliminazione di tutte le differenze morali all'interno del mondo di Mammona stesso) hanno un significato solo se l'essenza del mondo

subito passa, e se la predicazione escatologica di Gesù lega a sé ogni altra; conformemente alla parola con cui Gesù appare con tono di dominatore: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio si è avvicinato. Fate penitenza e credete all'Evangelo» (Marc 1, 15). Così il mondo diventa indifferente, e le regole mostruose del discorso della montagna non sono legate ad un agire né lungo né gravido di conseguenze sulla terra. La parola di Gesù che fu tanto ricca di conseguenze attraverso Paolo e lo stesso Lutero: «date a Cesare ciò che è di Cesare ed a Dio ciò che è di Dio,» non aveva per chi la proferì nessun significato dualistico, nemmeno quello di una doppia contabilità; piuttosto il mondo di Cesare è così poco importante e nonostante il suo splendore così inessenziale come il soggiorno di una notte in una locanda quando all'alba del mattino seguente si riprende il cammino. Per Gesù è più decisivo il consiglio genuinamente chiliastico di dare i propri averi ai poveri, sottraendosi in questo modo soggettivamente ed oggettivamente al cerchio degli interessi di Cesare, a questo cerchio nullo ed al suo breve tempo. Visto qui l'Evangelo non è "primariamente" né "sociale" né "morale". E' vangelo della redenzione escatologica «io sono mandato a predicare l'Evangelo del regno di Dio» (Luc 4, 43). Già dai primi tempi in Galilea è la speranza escatologica che sta alla base della predicazione di Gesù. Essa non è stata aggiunta alle parole di Gesù a partire dagli evangelisti (come è il caso del sacrificio della vita e del pensiero della resurrezione), essa è da annoverare piuttosto tra le parti filologicamente meglio attestate del Nuovo Testamento. Con tutto ciò questa è di certo solo una parte della predicazione di Cristo anche se la più forte; insieme appare al suo interno, quando non a tratti al di sopra, riconoscibile già con il consiglio di dare i propri averi ai poveri, una predicazione dell'amore realizzabile sulla terra e per amore dello stesso amore. E' proprio la fusione di questi due motivi e i loro rapporti spesso difficili che fa emergere il duplice problema di una intenzione e di una fonte di luce che sopra ogni altra cosa si illuminano anche reciprocamente, all'interno della predicazione di Gesù. I pittori olandesi avevano introdotto nei loro quadri il problema di una doppia illuminazione, in modo che un oggetto veniva nello stesso tempo illuminato dalla

candela e dal chiaro di luna. Poi si volle scorgere negli stessi Evangelii una siffatta doppia illuminazione, in questo caso inconciliabile: quella appunto dell'Evangelo sociale e di quello escatologico. Albert Schweitzer ("Il segreto della messianità e della passione", "Das Messianitäts und Leidensgeheimnis", 1901) che si è occupato della questione nella maniera più stringente, parlò persino di una generale «etica dell'interim» di Gesù, il cui regno tuttavia sarebbe «sopramorale,» al di là del bene e del male. In realtà la illuminazione totalmente escatologica ha valore per le richieste della predicazione della montagna che qui sulla terra non sono realizzabili a lunga scadenza, ed in modo particolare, caso per caso, proprio per i consigli accompagnati e prodotti dalla indifferenza economica; come avviene per esempio nella parabola dei gigli del campo. Essa nulla vale tuttavia - e sia detto contro la completa relativizzazione dell'illuminazione morale di Schweitzer - nei confronti della predicazione dell'amore di Gesù, dal momento che la sua morale doveva rendere pronti e degni del regno; anzi, più ancora: nei suoi tratti più profondi essa partecipa già del contenuto escatologico del regno. Gesù dà talvolta regole per questo mondo più rigorose di ogni regola mosaica e talmudica: così la proibizione del divorzio (Marc. 10, 2-12). Questo indurimento appare tanto più isolato e per così dire terreno se si pensa che Gesù non riconosceva ai seguaci il benché minimo diritto ad un legame familiare (Matt. 10, 35-37), tanto più che nel regno, là dove viene meno ogni differenza di sesso, non è possibile il matrimonio (Marc. 12, 19-25). In Gesù tuttavia l'unica "predicazione puramente sociale e morale" è quella impegnata ad agire e ad operare solo a favore dei fratelli. In questo consiste appunto la sua predicazione dell'amore culminante nella frase tutta chiara e praticabile nell'immanenza: «Ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me» (Matt. 25, 40). E' in genere essenziale per la predicazione dell'amore (per la conversione del semplice amore di Dio nell'amore per gli affaticati e gli oppressi) che essa - a differenza del discorso della montagna - può essere messa in pratica anche per un tempo più lungo. Nella piccola comunità primitiva e nel suo comunismo dell'amore che doveva certamente fare ricorso alle elargizioni, certo si poteva avverare il

sogno della bontà fraterna. Ed in essa e sopra di essa irraggiava il centro della moralità di Cristo, con il suo semplice significato di calda pietà, tutta virile. La rottura con la creatura non spezzò questa pietà facendone un effimero "monstrum" piagnucoloso, così come la rottura con il mondo non minimizzò le sue differenze economiche lubrificandole come poi sarebbe avvenuto. La ricchezza è vista come nemica, l'Evangelo si volge solo agli affaticati ed agli oppressi, ed il giovane ricco riceve l'ordine di vendere tutti i suoi beni e di spartire il ricavato con la comunità (Marc. 10, 21); tutto ciò non ha il mero valore formale di una semplice "medicina mentis" per provocare in lui una rottura, ma emana come un ordine chiaro nel suo contenuto, in cui è insita l'etica del non possedere. Invero non si parla di generazione di valori, ma un'unica frase degli "Atti degli Apostoli" ha propagato il comunismo dell'amore al di là dei secoli anche senza l'avvento del regno: «La moltitudine dei credenti aveva un cuore ed una anima soli, e nessuno diceva che fosse suo ciò che gli apparteneva, ma fra di loro tutto era comune» ("Atti degli Apostoli" 4, 32). La stessa povertà generale così esaltata doveva avere "un legame funzionale autonomo e di valore proprio" con il regno. Più esattamente: la Filadelfia del comunismo dell'amore è condizione e luogo fondamentale per l'avvento del regno, tanto da divenire anche una "norma mondana". Di ciò trattano numerose parabole di Gesù, in cui è detto che il dono del proprio bene è un tesoro che si acquista nel regno dei cieli, tale che nessuna tignola lo rode (Luc. 12, 33), e che la fraternità già lo rappresenta. La piccolezza di un tale regno "in nuce" in questo mondo non gli impedisce di essere già un'opera concentrata dell'altro mondo. Qui dunque viene posto nella stessa esistenza un elemento dello stato finale, che non richiede alcun mostruoso annientamento del soggetto attraverso l'amore, come nella predicazione della montagna, né alcun disinteresse sociale. A dire il vero, mentre si doveva rendere «Filadelfia» matura e pronta per il regno, tutto ciò finì per conservare il suo valore solo per breve tempo, nonostante essa fosse progettata come luogo dell'avvento. Persino la comunità dei fratelli si muoveva poi al proprio interno come in uno spazio abbandonato; è vero che il suo spazio apparteneva utopicamente al regno e lo

concentrava, tuttavia il rapporto era quello del seme con l'albero e l'albero mostrava qualità che non soltanto erano più grandi dell'amore ma non si potevano neppure rappresentare. Similmente: «Vendete i vostri beni e dateli in elemosina. Fatevi delle borse che non si consumano, un tesoro inesauribile nei cieli dove nessun ladro si avvicina e non c'è tignola che lo roda... Abbiate sempre i fianchi cinti- e le lucerne accese, e siate come degli uomini in attesa che il loro signore ritorni dalle nozze per potergli aprire, subito appena arriva e bussa alla porta» (Luc. 12, 33-36). Già solo qui la serie delle funzioni che è simmetricamente morale ed escatologica non potrebbe essere più chiara. «Ciò è estremamente valido per Gesù stesso in quanto egli è l'evento escatologico assoluto» (KÀSEMANN, "Tentativi e meditazioni esegetiche", "Exegetische Versuche und Besinnungen", 1/2, 1967, p.p. 199-200). Anche chi si occupa storicamente del comportamento di Gesù non può non affermare che non si retrocede certamente in nessun modo dall'elemento vitale morale, con il quale permane tuttavia un legame apocalittico nell'agire e nel predicare di Gesù. Questo legame apocalittico è veramente essenziale soprattutto per l'esegesi di questa straordinaria relazione tra morale e regno, oltre che per un'esegesi "storicamente" fedele alla predicazione di Gesù e della sua comunità primitiva: «Il mondo ideale apocalittico è il mondo spirituale in cui gli uomini del Nuovo Testamento abitavano» (STAUFFER, "Teologia del Nuovo Testamento", "Theologie des Neuen Testaments", 1948, p. 6). Proprio là abitavano, anche se non sopravvenne affatto il regno dei cieli, ma solo delusione o il decreto della volontà di Dio inteso secondo le beatitudini etiche del discorso della montagna; ed il vecchio e lungo tempo coprì ampiamente anche l'ultimo giorno. Grande era la fame fraterna dei discepoli, ma il corso delle cose non ne veniva mutato. Quasi come prima l'amore non riuscì in nulla, se si eccettua un'alleanza molto piccola. All'infuori del velo del Tempio, di cui già si sapeva, null'altro fu squarciato dall'alto in basso: il regno non era vicino. Frattanto la brevità del tempo che avrebbe dovuto intercorrere fino alla sua irruzione aveva reso in gran parte indifferente nei confronti del comportamento mondano o aveva richiesto un'attività straordinaria, che di certo non può essere

realizzata in maniera duratura. Quando il tempo fissato fu passato, giunse per la prima volta uno spazio morale ed economico un po' definito. Il consiglio originariamente indifferente e quasi sprezzante di dare a Cesare ciò che è di Cesare divenne ora pericoloso per l'amore agli affaticati e agli oppressi. Quanto tranquillo era l'animo di Paolo nei confronti della schiavitù (contro cui anche gli stoici avevano declamato)! Egli ammoniva gli schiavi ad obbedire con convinzione ai loro signori. Interiorità e culto dell'aldilà cominciarono dunque a prendere il posto del regno dei cieli che discende sulla terra. Persino i ricchi vennero perdonati e si assicurò loro il cielo, se avessero fatto elemosine. «Dio ama chi dà con gioia» (2 Cor. 9, 7), parole che sonarono ben diverse dalla frase del cammello, che passa attraverso la cruna d'un ago più facilmente di quanto un ricco entri nel regno dei cieli. Per la stessa ragione manca nel "civis romanus" Paolo qualsiasi tensione verso lo stato, non solo quella nazionale-rivoluzionaria ma anche quella morale. Questi cristiani che fanno la volontà di Dio non possono, secondo Paolo, entrare in conflitto con lo stato, e non lo possono già per il motivo che in Paolo anche la moralità retrocede e la dottrina-sola-fides di Lutero ha in lui le sue radici (cosa che Munzer definì più tardi «Vivere a spese di Cristo»). Il mondo viene qui considerato sotto uno strano aspetto misto di caducità e di immutabilità insieme: esso è caduco secondo la promessa di Gesù, è immutabile (fintantoché sussiste) come dominio della signoria del demonio. Giacché le persecuzioni dei cristiani erano ancora alle porte, Paolo è tranquillizzato nei riguardi del dualismo fra Dio e Cesare, molto più di quanto più tardi non lo sarà Agostino, il quale fra "civitas terrena" e "civitas Dei" vide l'inimicizia più completa. E fu molto più tranquillizzato anche di quei padri della chiesa che, come Crisostomo, anche dopo Costantino, esaltarono ancora il comunismo dell'amore, già diventato sociale. Al posto di tutto ciò in Paolo si accentua in maniera conseguente la predicazione e l'interpretazione escatologica, la predicazione del regno, certo, ma di quello "dopo la morte". Il dualismo fra mondo e Dio appare qui persino portato all'interno di Gesù, e si manifesta nel Gesù dell'agire terrestre, delle opere dell'amore e nell'altro, il Cristo risorto. E'

questo ciò che intende la singolare antitesi: «Se noi riponiamo la nostra speranza in Cristo solo in questa vita, siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Ma ecco che Cristo è risorto dai morti, primizia di quelli che dormono» (1 Cor. 15, 19). Ed ogni presente cristiano è un camminare «nella fede, non nella visione» ovvero solo in quella indiretta «in una visione attraverso uno specchio, in una parola oscura» (1 Cor. 13,12); la vita dei cristiani è essenzialmente un'attesa della "rivelazione" di Cristo. Ed ecco, invece dell'attesa che trova la sua speranza nel semplice aspettare, la psicologia della pazienza, la giustificazione della croce attraverso la morte intesa come sacrificio. Certamente da Paolo non viene solo la teologia della morte come sacrificio, ma anche il mistero della speranza nella resurrezione da lui elaborato: con essa viene introdotto l'annientamento delle potenze che dominano sull'etere presente, con essa il crepuscolo mattutino di una nuova creazione. Questa escatologia non era più quella di Gesù, quella del regno che si è avvicinato; era assolutamente un'escatologia della speranza e di ciò che la speranza tiene desto. Fino a questo punto essa aveva in sé qualcosa di socialmente pericoloso, era cioè una speranza che eccita la volontà, volontà dell'esodo o di irruzione nel regno. Il che si è verificato dai Montanisti fino agli Anabattisti ed ancora più in là, con una fede per nulla passiva o priva di opere. Ma il conservatorismo di Paolo ne ha strozzato l'escatologia alla fonte rendendo presente la salvezza. La comunità dei cristiani deve essere una anticipazione presente della salvezza. (In modo affine e per analoghi motivi Agostino ha più tardi rettificato il sogno del regno millenario riconducendolo alla vita già presente della chiesa). Dunque non indietreggiò solo l'Evangelo morale (con il comunismo dell'amore), ma anche il nuovo-escatologico (intorno alla resurrezione di Cristo) a cui Paolo stesso aveva impresso il segno, e proprio nel momento in cui la massima interpolazione dell'ultima parola di Cristo sulla croce, «Tutto è consumato,» venne a proposito per imprigionare quella realtà del futuro escatologico che ancora non è giunta fino a noi. "Crux locuta est, resurrectio finita est": tutta la storia ulteriore si disporrà nella valle di lacrime che resta alle sue spalle, l'apocalittico viene bloccato nel suo slancio in avanti, nel momento in cui, inteso letteralmente,

deve rappresentare in realtà solo il disvelamento di un qualche cosa già consumato, non di un qualche cosa di non ancora riuscito nonostante sia il più ricco di luce e per il quale non è ancora giunto in realtà colui che viene pensato come il suo Messia "per definitionem" e "per effectum". Tuttavia l'Evangelo originale è un'unità proprio nella sua frammentarietà attiva ed aperta: con la visione morale dell'amore per gli affaticati e gli oppressi, con la visione escatologica della speranza di ciò che chiamiamo il nostro «volto disvelato.»

- Figlio dell'uomo come segno segreto di Cristo
invece che Figlio di Dio; «Mistero del Regno»

E' facile dire che con l'uomo non si va molto lontano. E' una frase che sembra frutto dell'esperienza e a volte persino degna di considerazione. Ciò appare vero quando, più che l'odio di sé, è l'odio autogiustificantesi degli uomini che si maschera cristianamente. La volontà di migliorare la vita con la propria forza appare subito vuota, superba ed in ogni caso inutile. Un'immagine dell'uomo a quadri così piccoli è adattissima a tener mansueti quando tutto è malvagio e non può trasformarsi. Viene attesa una forza dall'alto che spesso è solo un pretesto per lasciare quaggiù tutto in pessime condizioni, assai comode per coloro che proprio sfruttandole vivono molto bene. Adamo è caduto, ed in lui e attraverso di lui sono possibili solo dei centoni più o meno numerosi. Ma, non potrebbe essere vero che proprio anche nella Bibbia si andasse con l'uomo molto lontano, tanto lontano come mai altrove? Essa contiene la singolare parola: figlio dell'uomo, che risuona in Gesù come il titolo più autentico del Messia, di colui dunque che non è solo inviato dall'alto. Il titolo è perciò solo in apparenza modesto e persino privo di potenza nei confronti del titolo Figlio di Dio. Di fatto è un titolo alto, anzi il più alto e significa che con l'uomo si va del tutto e straordinariamente lontano; la sua forza e la sua figura è l'ultima, quella che tutto supera. Si è invero voluto far passare la parola stessa figlio dell'uomo ("yìòs anthròpou") come una traduzione, veramente

assurda, dell'espressione semitica, dell'aramaica "bar enasch", della ebraica "ben adam"; "bar enasch", "ben adam" significano semplicemente qualcuno o un uomo in senso assoluto. Wellhausen sostenne l'interpretazione nuovamente antisemitica che "'yìòs anthròpou'" è una sorta di greco ebraizzato, come la parola tedesca "Menschensohn" una vuota ampollosità. Appunto perciò Paolo avrebbe evitato l'espressione figlio dell'uomo, barbara e del tutto incomprensibile per chi non fosse semita. Di fatto però nel Nuovo Testamento la parola figlio dell'uomo suona come un'affermazione di Gesù su se stesso, sul suo essere sofferente e morente e soprattutto (Marc. 8, 38), sul suo ritornare quale trionfatore. Bultmann mise in dubbio l'appartenenza di questi passi al messaggio originario pur senza vedervi affatto delle aggiunte posteriori, Kasemann invece sostenne la tesi che essi fossero stati introdotti proprio dall'apocalittica postpasquale. Ma la singolare espressione si trova già in Daniele, anche se priva di un pieno legame messianico, con un timbro apocalittico che senza dubbio, nel suo "Humanum" tutto particolare, fu prossimo già al Cristo vivente, a quello prepasquale. In verità con la parola figlio dell'uomo si intende - anche nel linguaggio semitico dei passi della Bibbia, in cui la troviamo, in primo luogo in "Daniele" 7, 13 -qualcosa di non comune e di potente. Figlio dell'uomo "ben adam" significa infine figlio dell'uomo originario celeste, dell'Adamo divino. E qui il figlio è colui che dà forma all'essenza che in esso si manifesta, non il generato da essa. Questa realtà potente e la sua espressione verbale mancarono in Paolo, perché furono nascoste dall'incarnazione; tuttavia ciò che viene in essa specificamente caratterizzato, e cioè l'uomo originario celeste, non manca in Paolo per nulla. E Gesù di conseguenza non divenne uomo la prima volta con la incarnazione, ma egli è Adamo, il primo, l'altro, l'Adamo spirituale nella sua essenza stessa «... l'altro uomo viene dal cielo» (1 Cor. 15, 47). La categoria dell'uomo originario preesistente si trova già nell'Antico Testamento, nel "Libro di Giobbe": «Fosti tu il primo degli uomini ad essere generato, e prima dei colli fosti tu partorito?» chiede Elifaz (Giobbe 15, 7); egli assume quindi che esista un uomo creato prima del mondo, e si limita a schernire Giobbe dicendo che ben

difficilmente si trattava di lui. Ed anche in Ezechiele fermenta questa categoria: «Tu figlio dell'uomo» grida Jahvè quasi intendesse il re di Tiro; ma si leva inconfondibile l'Adamo celeste: «Tu sei un modello di perfezione, pieno di saggezza, e di meravigliosa bellezza. Nel giorno in cui tu fosti creato, dovevano essere pronti presso di te il tuo tamburo e i tuoi pifferi. Tu sei come un cherubino, che ampiamente si allarga e protegge; io ti ho posto sul monte santo di Dio e ti ho fatto camminare tra le pietre infocate» (Ez. 28, 12-14). Il cherubino è il massimo tra gli angeli, padrone della perfezione della conoscenza, splendente d'oro e di gloria; così appariva dunque questo Adamo, ben diverso dall'Adamo opaco creato dall'argilla. Ma "nel significato escatologico", come abbiamo notato, la parola figlio dell'uomo emerge per la prima volta nel profeta Daniele: «Ora ecco venire sulle nubi del cielo uno come un figlio dell'uomo il quale s'avanzò fino all'Antico e fu condotto dinanzi a lui. E gli conferì potere, onore e regno, sì che tutti i popoli, le nazioni e le genti di ogni lingua lo servivano» (Dan. 7, 13 segg.). Colui che ha la forma d'uomo, il figlio dell'uomo non può essere in questo passo il popolo d'Israele (come il servo di Dio sofferente, Is. 53); egli giunge infatti con le nubi del cielo. In esso si nasconde piuttosto l'uomo originario celeste inteso assolutamente nel senso escatologico, un Adamo mistico, risolto a figura del redentore. Qui sono da collocare anche le strane ipostasi della «sapienza» di Dio che esce da lui come un'esistenza compiuta, senza dualismi, ma autonomizzata personalmente e per così dire dal principio. Sì, neppure in Dio risiede la «sapienza» ma del tutto tra gli uomini: «essa sta pubblicamente sul cammino e sulle "strade"» ("Proverbi di Salomone" 8, 2) e parla: «Il Signore mi ha avuto nel principio dei suoi disegni, io esisteva prima ancora delle sue opere. Da tutta l'eternità io fui costituita, in principio prima dell'origine della terra; quando l'abisso ancora non esisteva, io ero stata già concepita, quando le fonti non zampillavano ancora» (confer loc. cit. 8, 22 segg.). Le connessioni della «sapienza» in tal modo personificata con un «uomo originario celeste» presso Dio, ed anche con il "logos" di Filone e del Vangelo di Giovanni sono chiare; altrettanto chiaro è tanto più il preesistente "Topos" comune, quasi emancipato da Dio

con la categoria del figlio dell'uomo. Certamente tutte queste fonti sono giovani anche se certamente non sono «postpasquali»; nessuna fluisce chiaramente dal giudaismo del pre-esilio. Ezechiele, nel 570, scrive durante l'esilio babilonese; il "Libro di Giobbe" e i "Proverbi di Salomone" sono entrambi del 400, del tempo dopo l'esilio; il "Libro di Daniele", del 160, fa parte della più tarda letteratura veterotestamentaria. Persino il passo che abbiamo citato: (Ez. 28, 12-14) forse non è autentico, ma interpolato in tempo ancora più tardo; questa potrebbe essere l'origine della strana mescolanza di immagine fra il re di Tiro e l'Adamo-Cherubino. Per questo primo Uomo-Dio si è ipotizzata anche un'origine extragiudaica, poiché il giudaismo più antico non contiene alcun accenno ad un uomo originario celeste, al figlio dell'uomo originario. La cosa fu già notata: secondo Reitzenstein il mito dell'uomo originario è di origine antico-iranica e dovrebbe essere divenuto noto solo nei giorni di Cristo ad alcune sette giudee ("Il mistero di salvezza iranico", "Das iranische Erlösungsmysterium", 1921, p. 117, confer anche KRAELING, "Anthropos and Son of Man", New York, 1927). L'Israele che precede l'esilio e Gesù non avrebbe, secondo queste ipotesi, conosciuto per nulla un Adamo preesistente, che sarebbe una pura importazione dall'Iran. Nondimeno in tutto ciò resta stabilito sul piano specifico biblico che il Messia davidico - e come tale Gesù - fu accolto prima della sua identificazione col figlio dell'uomo e che questo concetto fu specificamente e potentemente superato, ampliato nel tardo giudaismo appunto attraverso la dottrina celeste dell'uomo originario. Esso non venne per nulla disteso nel trascendente e cioè in un aldilà spaziale di questo mondo ma fu esteso ad un macrocosmo e ad un metacosmo. L'"Apocalisse" pose una scena diversa da quella dell'antica gloria di Davide, essa pose nuovo cielo e nuova terra. Il semplice germoglio di Davide non si adattava più a questa dimensione e si allargò così fino a quell'essenza preesistente in forma umana, che corrispose per così dire geometricamente alla scena apocalittica. E le corrispondeva soprattutto sul "piano del contenuto" in quanto si trattava di una di quelle "controimmagini" di Jahvè "anticamente latenti": della famiglia del "serpente", di "Caino", del "vendicatore di Giobbe". In

tal modo nel tempo di Cristo, dopo che venne acquistata la dimensione dell'uomo originario, divenne importante anche la "doppia" manifestazione di Adamo nella "Genesi", una duplicità che non può certo venir contemporaneamente chiarita a partire dal tempo tardo della redazione della "Genesi". «E Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio egli lo creò; e lo creò uomo e donna» (1 Mos. 1, 27). Così il "codice sacerdotale"; lo "Jahvista" al contrario, che comincia con "Genesi" 2, 4, presenta una creazione di Adamo del tutto diversa, in cui Adamo non è affatto mostrato come l'immagine di Dio. «Allora il signore Iddio formò l'uomo da una zolla di terra e alitò nelle sue narici il soffio vitale. E l'uomo divenne persona vivente» (1 Mos. 2, 7). Lo Jahvista è molto più antico del codice sacerdotale, ma le fonti che quest'ultimo ha rielaborato hanno la stessa età di quelle dello Jahvista; solo la redazione e l'"arrangement" risalgono al tempo posteriore all'esilio e sono opera di Ezechiele, Esdra e Neemia. Non possiamo stabilire, è vero, in che misura la elaborazione della vecchia saga, nei singoli casi e in quelli determinati, abbia introdotto nuovo materiale; dunque

10 stesso Adamo-immagine, l'Adamo-splendore del codice sacerdotale potrebbe essere del post-esilio e quindi introdotto dall'Iran. Ma questa ipotesi è inverosimile al massimo poiché il codice sacerdotale non avrebbe interpolato nulla che, come la figura divina dell'uomo originario, avrebbe incrociato l'unicità e la sublimità di Jahvè. Dunque è molto probabile che agisca qui una saga molto antica di tipo sovversivo; e può anche darsi che questa saga sia iranica ed antico-iranica quanto si vuole: ma non per questo essa deve essere affatto «inaudita nel mondo ideale di Israele ed un totale "Novum",» come in passato pensava Bousset ("La religione del giudaismo nell'epoca neotestamentaria", "Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter", 1903, p. 251). La questione non è se il codice sacerdotale abbia interpolato l'immagine di Dio, il problema principale è un altro: per quale motivo l'immagine non è stata allontanata o diffamata, come accade all'"eritis sicut deus" del serpente. In ultima analisi dunque anche la dottrina dell'Adamo celeste (come prototipo dell'uomo) fa parte delle Azzorre della Bibbia, cioè delle cime delle montagne rimaste

da una tradizione sovversiva antiteocratica tramontata. E' significativo che fosse proprio il tardo giudaismo ad osservare la doppia storia di Adamo sia stabilendo sia escludendo un rapporto col figlio dell'uomo Messia, e quindi con quel rapporto "figlio dell'uomo" = "Messia che Gesù per primo stabilisce". L'opera principale di Filone ("Legum allegoriae" I, 12) non era ancora in condizione di chiarire dal punto di vista della critica biblica la doppia creazione di Adamo e procedette perciò speculativamente. Filone vide così nella contraddizione del testo della "Genesi" nei confronti di Adamo un segreto che tutto sconvolge, che diventerà così presto cristologico. Egli nel primo creato vide la immagine-Adamo, il segreto dell'Adamo celeste o dello stesso uomo originario, che non è, è vero, ancora il Messia ma è a questo assai prossimo per nascita celeste e forma divina. Anche il "Messias-Logos" di Filone (senza il quale il Cristo del "Logos", principio dell'Evangelo di Giovanni, non sarebbe possibile e quello delle lettere di Paolo impensabile) è la «copia dell'essenza divina,» egli è «il figlio primogenito,» il «sommo sacerdote che lega gli uomini con la divinità,» il «Dio visibile come sede dell'invisibile.» Tutto ciò prepara i predicati "autenticamente cristiani" del figlio dell'uomo, insieme con la loro connessione all'Adamo celeste. Sono d'importanza decisiva per la fede nella preesistenza del figlio dell'uomo le parole di Giov. 3, 13: «Ora nessuno è asceso al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il figlio dell'uomo che è in cielo,» e soprattutto in Giov. 17, 5: «Ed ora padre trasfigurami nel tuo cospetto con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse.» Invero Paolo non usa, come abbiamo notato, l'espressione figlio dell'uomo, tuttavia egli intende inequivocabilmente il suo significato, e tutti gli orizzonti che da "Daniele" e dalla "Genesi" 1, 27 sono associati a questa espressione. Così in Cor. 1, 15, parlando di Gesù-Adamo: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutte le creature.» Così pure in 1 Cor. 15, 47 e 49: «Il primo uomo tratto dalla terra è terrestre, l'altro uomo invece è il signore del cielo. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terrestre così porteremo anche l'immagine di quello celeste.» Il primo uomo in Paolo non è, a dire il vero, quello di

Filone, quanto piuttosto l'Adamo debole «fatto nella vita naturale,» mentre Cristo non appare come "Protos" ma come "Eschatos", «l'ultimo Adamo fatto nella vita spirituale» (1 Cor. 15, 45). Ma questo "Eschatos" è in verità il "Protos" di Filone ovvero «l'immagine dell'uomo celeste»; egli infatti in se stesso riconverte tutti i peccati del debole Adamo nello splendore originario. Dovunque l'ultimo Adamo risale al debole liberandolo dalla zolla di terra e restituendolo nella immagine: «Come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti sono fatti vivi» (1 Cor. 15, 22). Lo stesso parallelismo della rettifica creatrice appare in Rom. 5, 11-20: contro il peccato, contro la morte, contro la legge, appartenenti all'ordine dell'Adamo debole, per la giustizia, per la vita, per la grazia, appartenenti all'ordine dell'Adamo celeste. Domina il presupposto, che è anche ben altrimenti fondamentale nell'antica apocalittica, che la fine dei tempi ripeta in senso rovesciato gli eventi del tempo originario, come "Apokatastasis", come una riparazione in cui sia pur sempre presente - fatto decisivo per il "Messianismo" - il "pathos" perdurante del nuovo, del mai-udito, dell'inaudito. Questa riparazione produce così esattamente il nuovo, l'immagine splendente di luce, la figura divina. Anche nella "Prima lettera di Pietro", 1, 20 Gesù appare come l'uomo originario che ritorna, «già destinato ancora prima della creazione del mondo e manifestato per noi nella pienezza dei tempi.» Gesù appare quale pretendente del regno di Dio in quanto è l'uomo originario fatto carne ed a Dio coordinato. Ed in verità egli rimane immutabile con i suoi anche dopo il mondo perché la sua sostanza è quella umana-premondana: egli eredita il regno di Dio e lo fa umano. Il macrocosmo-metacosmo dell'"Apocalisse" in cui si pose il figlio di Davide diventa così in ultimo il "Makantropos", il grande uomo, insieme ai «finché tutti insieme arriviamo all'unità della fede e alla piena conoscenza del figlio di Dio e allo stato dell'uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef. 4, 13). Queste sono le misure del mondo nuovo, non più dell'antico, con Jahvè staccato ed incomprensibile all'umano del quale uno degli amici di Giobbe poté ancora dire: «Egli è più alto del cielo, che cosa vuoi tu fare, più profondo dell'inferno, che cosa puoi sapere?» (Giobbe 11, 8). La

risposta a questo spregiatore dell'uomo, a questo agnostico, viene data dall'autore dell'"Epistola agli Efesini", sulla base della fede nel "Makantropos" e della misura che vi appare, umanamente adeguata attraverso e dentro Cristo: «affinché possiate comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, la profondità e l'altezza» (Ef. 3, 18). Tanto grande fu pensato qui l'uomo, o meglio il suo mistero; "con lui sia in avanti sia all'indietro si era andati molto lontano". Senza dubbio non ci si è tranquillizzati nei riguardi dell'uomo creato dall'argilla. Gesù quale Adamo che ritorna fu considerato in tutto e per tutto come il primo, fatto ad immagine di Dio. Sì, esiste ancora una "seconda linea di sviluppo" del figlio dell'uomo, anche se essa stessa conduce via da Gesù, che appare questa volta come una rara trasposizione, utopicamente così istruttiva, dell'archetipo del figlio dell'uomo sulla figura di Gesù: o meglio sul "Christos" che sta all'interno dello stesso Mosè. L'Agadà attribuisce al profeta originario in ogni sua manifestazione il carattere della preesistenza: secondo essa gli angeli che Giacobbe nella sua visione notturna vide salire e discendere (1 Mos. 28, 12) erano in verità Mosè ed Aronne. L'elevazione del profeta originario raggiunge un culmine nella "Ascensione di Mosè", uno scritto apocrifo del primo secolo postcristiano ("Gli Apocrifi e le pseudoepigrafi dell'Antico Testamento" - "Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A.T.", curato da KAUTZSCH, 1900, II, pp. 311). In questa scrittura viene completamente identificato con l'Adamo celeste, senza alcun turbamento. Mosè parla qui a Giosuè con queste parole: «Ecco Dio ha creato il mondo per la sua legge (lezione diversa: per il suo popolo), ma non ha rivelato anche dal principio il primogenito della creazione... Perciò scelse e trovò me per farne il mediatore dell'alleanza, ed io ero pronto perciò dall'inizio del mondo» (1, 12). La stessa maestà di Mosè appare nelle parole di addio di Giosuè che si allontana da lui: «Tutti i mortali ottengono sulla terra sepolcri pari alla loro grandezza, ma il tuo sepolcro va dalla levata del sole fino al tramonto e dal sud fino al confine del nord: tutto il mondo è il tuo sepolcro» (11, 8). Qui Mosè è l'uomo originario immanente al mondo, e l'uomo originario immanente al mondo, sepolto nella bara del mondo, è Mosè; in un altro apocrifo

precedente nondimeno egli è privo di ogni "fysis" senza un'incarnazione divenuta ormai superflua. Il "Libro di Henoch", tramandatoci in lingua etiopica e che si fa risalire al secondo secolo precristiano, vede, proprio come Davide, la "Gestalt" dell'uomo quale essenza preesistente nell'antico originale celeste; e quest'uomo originario assume poi, nelle «metafore» di un secolo posteriori dell'Henoch etiopico, l'ufficio del Messia. L'Adamo celeste diviene il portatore, anzi il contenuto del nuovo eone, del tutto sintonico con gli scopi umani che non erano stati ancora realizzati dal primo eone. Anche l'espressione figlio dell'uomo non scompare più dalle apocalissi giudaiche: vive nel "Libro di Henoch", nel quarto "Esdra", nella "Apocalisse" di Baruch. L'immagine dell'uomo originario si guadagna una grande altezza persino nel Rabbìnismo, raggiungendo il suo pieno significato a partire dalla più tarda letteratura misterica giudaica: il più antico splendore dell'uomo ed il più recente diventano identici. Quasi priva di legami è l'adorazione di sé nell'Adamo Messia che si pone accanto, ovvero all'interno della assoluta venerazione di Jahvè - un totemismo dell'uomo quasi più forte di quello cristiano. Il "Talmud" descrive il primo Adamo come un gigante la cui statura e grandezza empiono cielo e terra. La stessa Cabbala insegna che «Adam Kadmon» è l'autentico mistero del mondo di cui è nello stesso tempo la chiave per aprirlo: «La forma umana,» dice lo Zohar, «è l'immagine originaria di tutto ciò che vi è nell'alto del cielo e giù sulla terra, perciò il santo antico (Dio) lo scelse come la sua propria forma.» "Adam Kadmon" è nello stesso tempo "Makrokosmos" e modello divino. La Cabbala ripartì i dieci "sefirot", cioè i dieci attributi divini dell'irradiazione, sull'anatomia della figura dell'"Adam Kadmon", dividendo il macrocosmo divenuto autentico "makantropos": i "sefirot" «corona,» «sapienza,» «intelletto» vengon imposti come nomi sul capo e sul collo della forma primitiva, la «bellezza» sul petto, l'«amore» sul braccio destro, la «giustizia» su quello sinistro, la «fondazione» sui genitali, «la «forza» sulla gamba sinistra, lo splendore» sulla destra, il «regno» sui piedi. Inoltre la Cabbala si serve di avventurosi processi filologici per installare il suo "Adam Kadmon" nella Bibbia stessa al principio dell'essere, invece di porlo, come l'annotazione del primo

Adamo (1 Mos. 1, 27), alla fine del sesto giorno della creazione. La Bibbia inizia con le parole: "bereschith bara elohim", all'inizio Dio creò; ma in un'altra esoterica» partizione delle parole, con vocali corrispondentemente modificate la frase suona: "bara scith bara elohim", egli creò montone, egli creò "elohim" (poteri divini). L'egli è allora lo "ainsof", il nulla originario, che creando si irradia in qualcosa; "schith", "il montone", è l'"Adam Kadmon", mentre gli "elohim" sono appunto i "sefirot", le categorie delle zone nel corpo del mondo di "Adam Kadmon". Tutto ciò è mera fantasticheria, ma di un genere che si stacca sensibilmente dall'Adamo-argilla della nullità, contro lo Jahvè dell'ortodossia e il suo uomo verme laggiù nel profondo. Non-umano dovrebbe qui significare che solo "ainsof" sta impenetrabile nello sfondo, il non-qualcosa, il santo nulla originario di colui che è solo, nella cui tenebra "Adam Kadmon" si perde con la sua testa. Sono qui numerosi i plagi come le connessioni con il sistema neoplatonico dell'emanazione e con la "Genesi" (da cui la Cabbala discende), ma è tuttavia più importante che tutto ciò sia particolarmente prossimo alla dottrina dell'"anthropos-logos" degli "Ofiti radicali" (questi partigiani del serpente del paradiso, colui che destò Adamo), che così riappaiono. In definitiva anche questi avevano presentato il loro spirito serpentino come il grande-uomo nel mondo, ovvero, più esattamente, nel paradiso impedito e nascosto del mondo. L'uomo originario dei serpenti rappresenta per essi da una parte l'oceano paradisiaco o il Giordano del quale sta scritto «E scaturì dall'Eden un fiume per irrigare il giardino e si divideva in quattro capi (1 Mos. 2, 10). Dall'altra egli rappresenta l'Eden da cui il fiume scaturisce, il cervello del grande uomo, circondato dalle sfere celesti come da pelli che lo cingono quali vestiti. Anche qui regna una grande fantasticheria ma pur sempre espressa in forma umana e in maniera tale da rappresentare il massimo paese della felicità, il paradiso celeste, "lontano" dal trono del padre e "incorporato" all'uomo originario. "Adam Kadmon" è il cosmo che riposa in Dio, ed in primo ed ultimo luogo in lui vive "ciò che resta di questo cosmo, dopo l'eliminazione dell'eone". Il mondo attuale assume uno spazio che non gli appartiene; la "Gestalt" della sua vera attuazione è quella

del "makantropos" arcaico e messianico. Anche questo pensiero straordinario di speranza e di forme umane attraversa la Cabbala con una nuova dottrina del trionfo non solo postvitale ma anche postmondana, capace in ogni tempo di legarsi in una visione apocalittica con la resurrezione gnostica. Valentino, il più significativo degli gnostici (tramandatoci da CLEMENTE DI ALESSANDRIA, "Stromata" IV, 133, 89), così predica: dal principio voi siete immortali e figli della vita eterna e volete distribuire la morte su di voi affinché voi la consumiate e la dissolviate e la morte muoia in voi e attraverso di voi. Voi dominate sulla creazione e su tutto l'effimero, "poiché quando voi dissolvete il cosmo non siete voi stessi dissolti".» Non solo il mondo attuale, ma anche il principio creatore e conservatore che gli fu sostituito, viene assorbito nel nuovo cielo, nella nuova terra dell'ipostasi umana (e di nessun'altra). In questa mistica dell'uomo l'antica immagine del padre assume il valore di una sublimità fuggita sempre più lontano, come l'oblio. Ad essa appartiene anche la più bella, la più duratura forma di preghiera che supera ogni ateismo, la preghiera atea che si trova in un Evangelo apocrifo di Eva, la più umana "unio mystica" intesa come "unio" con il figlio dell'uomo: «Io sono tu e tu sei io e dove sempre tu sei, là sono io e sono seminata in ogni vivente, e ovunque tu vuoi, tu mi raccogli, ma quando tu mi raccogli, raccogli te stesso.» Questa splendida forma di fiducia è una delle sentenze dell'Evangelio apocrifo di Eva (confer WENDLAND, "La cultura ellenistico-romana", "Die hellenistisch-romische Kultur" 1912, II, p. 298); essa vive senza padre nostro, del tutto in sintonia con un "Anthropos Agnostos", come con l'unico essenziale che rimarrà qui dalla dispersione dopo la raccolta. Il desiderio della identità rende perciò presente in questo movimento religioso proprio il "makanthropos", non più figura del mondo ma figura del regno.

- Anche la grandezza del figlio dell'uomo svanisce;
il Regno è «piccolo».

Fu mai possibile in genere rendere presente un sé così grandemente dilatato? All'uomo e ad ogni essere vivente competono misure ben

determinate ed in queste egli ci è abituale e familiare a differenza delle sostanze non vive. Ci può infatti accadere di vedere colline alte come montagne, ed un monte nella pianura può raggiungere il cielo e divenire sempre più imponente. Ma il "gigante" Adamo che empie cielo e terra, e che entusiasmava i rabbini non è uomo, ma un "monstrum". L'umano che conosciamo sopporta l'elevazione, sopporta l'ascensione rimanendoci familiare, ma non sopporta di essere dilatato in senso cosmico-celeste. In seguito il pensiero del "makantropos" passò nel suo più radicale contrario: in una sorta di nuovo mito astrale; di qui esso non avanzò ancora una volta soltanto nella direzione della superstizione, ma anche nel senso della famosa equazione microcosmo-macrocosmo, definita per la prima volta dagli stoici, e in ultimo trovò la strada della discendenza dal grande-uomo. L'uomo è il mondo nel piccolo, il mondo l'uomo nel grande: questa analogia fondamentale svaluta l'umano a favore del cosmo. In Paracelso l'uomo è la «quintessenza» dei poteri cosmici, poiché contiene l'essenza di tutte le cose nella più fine delle condensazioni; ma tale omogeneo signore del mondo non ne costituisce quindi anche il suo semplice specchio? E' caratteristico che la dottrina del microcosmo, quale idea secolarizzata del "makantropos", non emerse tanto in tempi pieni di fede nell'uomo quanto in quelli cosmocentrici; ad esempio col concetto religioso del mondo della Stoa poi nel Rinascimento con Paracelso e Leonardo. L'ampiezza nuovamente macrocosmica del microcosmo poté in forza della sua dimensione gigantesca macrocosmicamente rinnovata raggiungere quella dimensione colossale e mostruosa che, nel ruolo di spirito della terra, fa dire a Faust di essere uguale allo spirito che lo comprende, non ad essa. D'altra parte in Swedenborg in particolare l'idea del "makantropos" anche come superstizione sistematica riapparve notevolmente decaduta sebbene certo non così totalmente cosmomorfa. Kant, nei "Sogni di un visionario", ha rovesciato molto attonito sarcasmo sulle opinioni e sui volti di questo mago; il "makantropos" nel cosmo, quale appare nella visione spiritica di Swedenborg, viene istruttivamente da lui ironizzato e caratterizzato. Con il termine istruttivo si vuol porre l'accento sul fatto che qui non è solo la sobrietà che protesta contro il "colosso

mondano" dell'interiorità ma lo stesso istinto dell'umana misura, anch'esso mistico. Kant, dopo aver deriso la dottrina delle anime e degli spiriti di Swedenborg (già di tipo cosmografico), prosegue dicendo: «di qui ora, se si ritiene che ne valga la pena, ci si può fare un concetto di quella idea (la più portentosa e strana), in cui si congiungono tutte le sue visioni. Come infatti forze e capacità diverse costituiscono quella unità che è l'anima o l'uomo interno, così anche diversi spiriti formano una società la quale si mostra con l'apparenza di un grande uomo: e in questo simulacro ogni spirito si vede in quel luogo e in quel membro apparente e conforme alla sua funzione in questo corpo spirituale. Ma tutte le società degli spiriti messe insieme e tutto il mondo di queste essenze invisibili si manifestano infine nell'apparenza del massimo uomo» ("Werke", Hartenstein, 1867, II, p.p. 372 segg.). Il sarcasmo di Kant sulle baggianate di Swedenborg è certamente, sfumato di perplessa meraviglia, come sopra si è notato, e verosimilmente lo è soprattutto in questo passo citato, a causa dell'idea che Swedenborg ha sul "makantropos". Essa riappare come mostruosità non solo secondo la forma ma anche secondo l'oggetto della sua fantasia, poiché il "makantropos" deve essere nello stesso tempo cosmico. Tale realtà è di fatto - ed è giusta la derisione di Kant - infantile come il dipingere tutta una parte del mondo sotto il quadro di una vergine seduta; non è altro, inoltre, che un mito astrale. Dai sogni visionari che nulla esiste al di fuori dell'"Humanum", in tutto il mondo si rigenera un Leviathan cosmico, che consegna l'"Humanum" nelle braccia di un gigantesco tutto dato. Certamente Swedenborg in conclusione non è più dell'idea che il suo grande uomo riempia uno spazio, anzi un cosmo, che per lui sussiste invero piuttosto sulla base di un semplice rapporto di anime e di spiriti. Swedenborg dunque presenta proprio in questo punto già un'uscita dall'estensione cosmica del paesaggio dell'immagine umana e del figlio dell'uomo. Nonostante tutte le analogie con la cosmografia qui si apre la strada verso "la semplice società di Adam Kadmon", dove esiste persino un ricordo dell'altra "idea del makantropos, quella postmondana", del "Corpus Christi e del regno". Per questa idea non vi è da parte di Kant alcuna derisione né egli vi si riferisce; infatti la società che appare sotto le

spoglie del grande uomo ed infine dell'uomo massimo ritorna anche nell'etica di Kant - come sfondo mistico. La società è in Kant la cittadinanza dei mondi intelligibili a cui l'uomo appartiene nel suo carattere morale: ed anch'essa ha, come connessione etico- religiosa del genere umano, una forma umana intelligibile. L'immagine figurata di un "makantropos" riacquista la sua serietà solo come utopia di tale finale connessione, al di là di un fanatismo oziosamente privo di gusto e di una vuota analogia. La figura del quadro è un quadro finalizzato; sotto le spoglie di "Kadmon" si ponevano con tutta serietà i pensieri dell'alfa e dell'omega soltanto, e l'alfa del principio veniva pensato unicamente perché attraverso tutta la creazione fosse possibile contemplare "l'omega della fine". "Makantropos" è la testa alla fine del mondo, la figura del regno futuro. Il possente umanesimo di tale visione continuò giustamente a vivere in questo senso nella speculazione cristiana non più in quella cosmocentrica ma in quella che crede nell'uomo. Così ad esempio in Baader: «Dalla testa nel cui centro abita lo spirito formatore di tutti i membri, viene (secondo Paolo) inviato lo spirito a ciascuno di noi che siamo membri singoli, ed è l'idea della struttura secondo la quale deve conformarsi ogni membro con l'aiuto della testa e degli altri membri e verso la quale deve crescere. Come pure (Ef. 4, 13) il Figlio di Dio come figlio dell'uomo riempirà nel futuro tutta la creazione e così si sosterrà, quando il tempo della sua totale grandezza di uomo sarà compiuto, cioè quando il suo gran corpo sarà completato di tutti i membri a partire dalla testa e si sarà dunque completamente esteso» (BAADER, "Opere", "Werke", IV, p. 352). Il figlio dell'uomo non è divenuto grande come il mondo, ma grande solo come la sua reale quintessenza» o come l'uno che è necessario. Ma ciò significa il sorgere silenzioso di un'altra grandezza. Gesù bambino non occupa posto e tuttavia offre tutto a chi crede in lui. Il figlio dell'uomo ci è vicino ed è perciò possibile sperimentarlo in una realtà che ora è nostra e si dilata senza rumore. Qui gli spazi non misurati non sono davvero incommensurabili, né il regno accoglie Behemot, o Leviathan. Ciò che si pensa sia proprio alla signoria del figlio dell'uomo, il makantropico della fine, non è in concorrenza con il mondo presente e con la sua dilatazione. Il figlio

dell'uomo pensato nella sua totalità rimase nella misura della prossimità; e perciò, anzi proprio perciò non rimase nella misura umana "presentemente data" all'interno di questo mondo presente. Questa è in conclusione la differenza fra l'evidente antropomorfismo degli dei greci e l'Uomo-Dio del Nuovo Testamento. I Greci assunsero esclusivamente l'uomo dato secondo la figura naturalistica facendone uno schema per il nume diventato carne. Essi non assunsero nemmeno l'uomo dato nella sua espressione che comunque trascende, ma una sorta di splendido animale umano per farne un dio, bello, finito e chiaro nel suo ordine. Là si perdette per «naturalezza» anche l'antico segreto dell'immagine religiosa animale; ed è la Medusa l'unica immagine divina greca che risulti ancora numinosa. Anche l'antica immagine di Gesù - il buon pastore ricalcato su Orfeo, il Cristo barbuto verisimilmente ricalcato sullo Zeus di Fidia ringiovanito - è naturalistica e non umanistica nel senso del pensiero del "Corpus Christi" e della sua testa. Nel mistico uomo originario non si teneva conto di questo formato "humanum", ed ancor meno del colosso macrocosmico. E' l'incognito, il margine verso l'incognito che manca a tutti gli antropomorfismi classici e classistici di tipo religioso. Manca la dimensione "aperta" dell'"Anthropos Agnostos", e dunque anche ogni immagine ideale, che misura precisando il figlio dell'uomo ed il suo spazio finale, è esclusa da questo spazio. Tale è l'immagine ideale del figlio dell'uomo in Hegel, e soprattutto l'"Humanum" che Hegel fa emergere come cristianesimo dal lungo processo degli dei. «In tutta questa storia è giunto alla coscienza degli uomini che l'idea di Dio ha per essi certezza, che l'uomo immediato e presente è Dio, e questa è la verità alla quale sono giunti» (HEGEL, "Werke", XII, 1832, p. 253); qui non si tratta tuttavia del soggetto sottinteso nel figlio dell'uomo, che in tal modo accoglie, anzi, raccoglie nella sua autocoscienza l'idea di Dio. Infatti il soggetto della religione di Hegel tanto è sconfinato nei confronti del mistero dell'uomo quanto si adatta tranquillamente alle misure dell'uomo, della comunità, del mondo presenti, persino alla misura di una fede preordinata nel padre. Il primo Hegel pronuncia nei suoi scritti teologici la seguente profonda e vera frase sul Dio oggettivo ed alienato: «Lo spirito del

tempo si rivelò nell'oggettività del suo Dio, quando esso venne trasportato non secondo la misura al di là in una infinità, ma in un mondo a noi estraneo di cui non facciamo parte, ma in cui possiamo al massimo mendicare e fare incantesimi; l'uomo stesso era un non-io e la sua divinità un altro non-io» (confer HAYM, "Hegel e il suo tempo", "Hegel und seine Zeit", p.p. 481 segg.). Ma l'io e l'essere per sé che Hegel riprese dalla alienazione era di per se stesso un "fixum" reificato, e là poneva la sua storia, la sua segregazione e la sua oggettività. L'"Humanum" di Hegel («regno della volontà sostanziale») però nello Stato e la religione di Hegel non l'ha salvato e neppure riconosciuto. Logicamente l'umanismo classicistico sta molto più indietro di Giobbe anche nella sfera della religione, dietro all'idea del figlio dell'uomo, dietro alla conoscenza che un uomo può essere meglio e più centrale del suo Dio. La religione del figlio dell'uomo fatto bello e lucente coincide sempre, come in Hegel, con la «coscienza della riconciliazione dell'uomo con Dio.» Invece la religione del regno che si prepara non riprende il divino nella misura umana conosciuta e non cerca equilibri con la riconciliazione; al contrario: il figlio dell'uomo e il suo spazio sono umanamente "non-dati". Essi stanno di sbieco nei confronti della figura del soggetto presente quasi come nei confronti delle misure gigantesche di un cosmo presente; l'"Anthropos Agnostos" non ha proprio alcun legame con la cattiva incommensurabilità dell'idea di Jahvè. Ma una grandezza più silenziosa e più segreta si innalza: il "makanthropos" della mistica, piccolo e veramente paradossale, "makanthropos" proprio in questa piccolezza. Ed invero questa piccolezza non contrasta in alcun modo con la grandezza, con la piccolezza determinata dalla vicinanza e dalla penetrazione, con l'esistente quintessenza dell'uno che è necessario Essa è "la piccolezza dell'istante compiuto", che appare prima nella sfera religiosa come istante dell'"unio mystica". In questo istante sono insiti in verità un sempre e un dovunque che contengono tutto l'umano, è la realtà aperta nell'ora e nel qui; nella mistica cristiana la sua dilatazione religiosa è unicamente il regno. Questa è la terra che sta dietro al vendicatore e che Giobbe ha mirato, la terra delle meraviglie del "Deuteroisaia": «I redenti del Signore torneranno e verranno in Sion

fra canti di trionfo e una gioia eterna sarà sul loro capo» (Is. 51, 11); eterna gioia, solo questa. Tutti i misteri cristiani del desiderio si unificano qui, liberi da ogni esterna e mostruosa oggettività estranea all'uomo. La grandezza dispotica della rappresentazione di Jahvè viene qui eliminata e ciò che viene rappresentato sotto il Dio dell'esodo raggiunge la visione atea del figlio dell'uomo: una visione incompiuta al massimo che non è in se stessa per nulla risolta; secondo la quale quindi la parola enigmatica figlio dell'uomo posta in Jahvè ed al posto di Jahvè non è soltanto una conclusione formale ma veramente contenutistica, una conclusione che secondo il suo desiderio più autentico è incompiuta e di certo non ancora del tutto risolta.

- Il titolo Figlio dell'uomo è escatologico,
il titolo più tardo Kyrios Christos solo cultuale.

Si può rendere inoffensivo ciò che non accomoda come se non esistesse. Così parecchie parole poco maneggevoli furono usate sottobanco, ad esempio quella sui ricchi e sulla cruna dell'ago. Tale fu il caso della parola di Gesù su se stesso, sempre tanto strana, la parola figlio dell'uomo, con cui si rappresentò il signore che non voleva per nulla esserlo. Come sarebbe semplice questa parola se non sottintendesse null'altro che la perifrasi diventata un po' superflua di ciò che non ha nulla in petto, ma che, secondo la definizione aramaica, cammina su due gambe. Wellhausen ha infatti affermato che l'espressione figlio dell'uomo nell'uso linguistico aramaico non significa niente altro che l'uomo singolo preso di volta in volta (a differenza dal "genus" uomo). Esattamente come nel nostro linguaggio la parola animale ha un significato di "genus" e uno singolo, e parecchi "genus" vengono indicati come esemplari del "genus" animale. Secondo questa interpretazione una cosa tanto comune non avrebbe mai potuto essere un titolo di Gesù; sarebbe stata la falsa traduzione greca in "yiòs tou anthrópos" ad accendere l'incanto. Di certo ora esso non entra più in concorrenza, con la forza della sua spiacevole autonomia, con i predicati Figlio di Dio e

Signore, tutti ordinabili assai più facilmente a partire dall'alto verso il basso. E' stato tuttavia dimostrato che il termine figlio dell'uomo non era per nulla corrente neppure in aramaico, quanto piuttosto appariva un poetico arcaismo e poteva anche avere un significato terminologico niente affatto comune. Questo era appunto il significato, sottolineato in "Daniele" 7, 13, di quei problemi che non sono grammaticali ma speculativi riguardo all'immagine del figlio dell'uomo; riducendo tutto ad una sorta di errore di trasmissione orale o di trascrizione, l'essere figlio dell'uomo - tanto ricco di implicazioni quanto sempre oscuro nella sua origine - non viene di certo fatto emergere dal più profondo problema di Gesù, e cioè dall'orgoglio che lo caratterizza. Figlio dell'uomo non è un contrassegno che i discepoli hanno dato a Gesù ma esclusivamente una autodenominazione di Gesù stesso: nessun'altra fu da lui usata più comunemente. Ciò è senz'altro decisivo: figlio dell'uomo, con il termine centrale "uomo" al suo interno, e con il "novum" e l'"absconditum" intenzionalmente presenti nella sua espressione, indica un'altra linea di sviluppo, ed ancor più caratterizza un "topos" di Cristo diverso dal contrassegno Figlio di Dio dinastico e per così dire legittimistico, che del resto è stato di gran lunga il più corrente. Il contrassegno Figlio di Dio andò dagli innumerevoli rampolli morganatici di Zeus fino al neoegiziano figlio di Alessandro ed oltre; mentre il figlio dell'uomo appartiene esclusivamente alla comunità primitiva palestinese e a nessun altro luogo. E ciò accadde nonostante le correnti per così dire straniere, riaffluite genealogicamente dal concetto di "logos" mediatore di Filone e soprattutto dal suo «primo Adamo,» da questo «uomo celeste originario» per primo creato da Jahvè; di qui si giunge a Paolo (1 Cor. 15, 47) ed infine, molto diversamente, all'apocalittica. Tuttavia anche qui l'accento sta più su un uomo originario «preesistente» che non su quella creatura di Dio che corrisponde al secondo Adamo; sia in Filone sia nelle lettere di Paolo si mescolò ad Adamo persino la particolare leggenda quasi affrancata da Jahvè del «primo sommo sacerdote» Melchisedech (1 Mos. 14, 8): tutto ciò per una nuova linea. Nella "Lettera agli Ebrei" Melchisedech diviene così precursore quando non addirittura controfigura di Gesù sorpassando proprio in

ciò il «primo Adamo,» anzi mettendo in luce di Gesù l'essere autoctono come antenato di se stesso: «Senza padre, senza madre, senza genealogia, i cui giorni hanno inizio e la cui vita non ha fine. Ed è assimilato al Figlio di Dio» (questo figlio dell'uomo che non ha alcuna figliolanza creaturale di cui non sente neanche il bisogno, così come non sente la necessità di un'origine da Jahvè che non sia primigenia e immediata) «ed egli resta sacerdote in eterno» (Ebr. 7, 3). Per quanto riguarda Filone, nelle sue parole non v'è invero alcuna diversità in Melchisedech e più tardi in Gesù che rammenti Dio Padre, ma vi è di certo un'affine "partizione" della realtà in uno Jahvè della creazione, della «parola» e del "logos", a favore dell'uomo celeste originario preesistente alla creazione del mondo che apparirà più tardi in Paolo. Il "logos" generatore rappresenta quindi da una parte la sapienza divina che resta in se stessa, ma dall'altra rappresenta colui che emerge dalla divinità, l'immagine autonoma, il primogenito che tuttavia non è nato e che conseguentemente è figlio inautentico nel suo essere «"logos" emergente» ("lórgos proohorikòs"). Egli è un mediatore,» in quanto appartiene - non in minore ma in maggior misura proprio perché non è trascendente nei confronti dell'uomo originario - all'"Humanum" proprio del mondo, e lo realizza. Certamente in Filone ad indicare il «mediatore» manca la categoria figlio dell'uomo, quale appare in seguito esclusivamente nelle "denominazioni" che Gesù dà di "se stesso" e nei titoli di Cristo che troviamo nei suoi discepoli: per questo v'era bisogno dell'apocalittica. Ciò che qui si intende con «colui che emerge, ovvero il figlio dell'uomo, può quindi divenire visibile e pienamente attivo solo apocalitticamente, nel Cristo che ritorna - conforme al taglio della profezia di Daniele non tanto precosmica quanto assolutamente escatologica; al di fuori di queste ultime cose l'espressione 'figlio dell'uomo' significa solo l'autodefinizione di Gesù che vuole conoscersi. Questa autodefinizione in Gesù è così forte e ricorrente che tutte le altre in confronto quasi scompaiono e proprio perché Gesù nel figlio dell'uomo trova per lo più una caratterizzazione escatologica. In tal modo proprio nella letteratura apocalittica come pure nel "Libro di Henoch" etiopico, il figlio dell'uomo sta quale essenza celeste preesistente che, a differenza di

quanto avviene nella dottrina di Filone, non partecipa alla creazione del mondo per la semplice ragione che egli diviene l'Attivo solo alla fine dei tempi, nella creazione di un nuovo cielo e di una nuova terra. A dire il vero, come vedremo, l'apocalittico "dominante" conduce fuori dall'ovvia vicinanza all'uomo dell'archetipo del figlio dell'uomo, il quale è tuttavia - proprio in dualità di figlio dell'uomo - caratteristicamente lontano dall'immagine del Cristo "Kyrios" che dal cielo scende sulla terra, tipica della più tarda epoca ellenistica. Il figlio dell'uomo non ha solo, e l'abbiamo già visto, questo disponibile timbro interumano: esso va inteso anche nella luce di un futuro totale poiché il figlio dell'uomo che sopraggiunge deve svuotarsi del tutto in senso evangelico e poiché solo nel quadro escatologico era stata già compiuta l'identificazione del figlio dell'uomo con Gesù. Ecco dunque infine definirsi in ciò qualcosa di ancor molto segreto, anzi qualcosa che porta il segreto; la filologia non eliminerà certo questo mistero poiché esso riposa niente di meno che nello stesso "homo absconditus".

In tal modo anche ciò che solo con noi inizia continua ad essere oscuro come lo è in noi. Non si era ancora giunti al titolo di Signore "Gesù", un titolo tanto alto e riconoscibile come quello degli altri principi. Solo il figlio dell'uomo si presentò come «supremo» nella comunità primitiva, e non quella realtà totalmente diversa e quasi contrapposta, che è il "Kyrios Christos". E' merito di Bousset l'aver aperto una nuova strada distinguendo, sulla base dei titoli Figlio di Dio e Signore, l'immagine di Gesù della comunità primitiva palestinese dall'immagine cultuale di Gesù del cristianesimo ellenistico ("Kyrios Christos", 1965). Secondo ciò dunque anche negli scritti giovannei relativamente tardi ("Evangelo di Giovanni" e "Lettere") il titolo "Kyrios" manca ancora del tutto ovvero viene coscientemente evitato. Il figlio dell'uomo parla invece anche nella visione della futura elevazione in modo assolutamente filadelfico come è proprio del suo "topos" che non è né teodinastico né tanto meno teocratico. Il figlio dell'uomo parla qui agli uomini come la vite ai suoi tralci omogenei: «Voi siete i miei amici..., d'ora in poi non vi chiamo più servi; un servo infatti non sa quello che fa il suo signore» (Giov. 15,14). Secondo queste parole anche gli scritti

giovannei conducono i fedeli così vicini a Gesù, «che essi solennemente» - e qui forse vi è un latente contrasto nei confronti di Paolo - rifiutano da sé il predicato di servi di Cristo e perciò evitano «chiaramente anche il titolo di "kyrios" (BOUSSET, loc. cit. p. 155). Gli Evangelisti intendono il figlio dell'uomo innalzato ed apocalitticamente svelato come un giudice assoluto, assiso nella gloria del padre, circondato dai suoi angeli (Matt. 16~ 27; 25, 31 segg.), suscitatore di violento timore, anche nella comunità primitiva e non soltanto nella comunità ellenistica, anzi bizantina. Tuttavia è importante notare, contro queste immagini da trono qui introdotte, che neppure in esse il figlio dell'uomo si perde nella sua elevazione in un "Dominus maximus triumphans", ma allegoricamente rappresenta almeno il pastore che separa le pecore dai capri (Matt. 25, 31), e soprattutto l'agnello, nella totale esplosione dell'"Apocalisse", unico lume in una Gerusalemme celeste (Apoc. 21, 23). Anche in una chiesa che comincia a configurarsi nel culto di Dio e nella ipostasi del "Kyrios", accanto al titolo del Signore Gesù permane il figlio dell'uomo che è il suo a priori. Permane come a priori di un "Humanum mistico ed unicamente mistico", al quale egli si era avvicinato e secondo il quale non aveva insegnato soltanto: «Io e il padre siamo uno,» ma anche: «Ciò che voi avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, lo avete fatto a me.» Perciò è prevalentemente a partire dal più tardo cristianesimo ellenistico che accanto alla figura del figlio dell'uomo, anzi alternato ad essa, entra il "Kyrios Christos", simile all'imperatore e adorato nel culto divino. La figura del figlio dell'uomo rimase così tra i poveri, in quelli che si ribellano interiormente e soprattutto esteriormente contro ogni cielo da cui l'uomo è assente, nei fratelli eretici dalla buona volontà, dalla vita comune, dallo spirito pieno e libero, in Thomas Munzer e nella sua predica di Allstedt sul volto del figlio dell'uomo secondo Daniele e sulla reale pietra angolare Gesù che i costruttori hanno rifiutato. Ma il "Christos Kyrios" Dio convenne a coloro che condussero la comunità cristiana ad una sorta di servizio militare davanti all'eroe del culto e quindi infine alla fedeltà nei confronti dei dominatori più mondani oltre che nei confronti dell'autorità che in Paolo ed in altri viene appunto da Dio.» «Già da lungo tempo si è

fatto riferimento all'analogia che il culto del "Kyrios" possiede nel culto romano dei Cesari... In questa atmosfera si è formato ed è cresciuto il cristianesimo di Antiochia e quello delle altre comunità cristiano-primitive ed ellenistiche. In questo "milieu" si è formata la giovane religione cristiana come culto del Cristo e da questo ambiente si è preso per esso la formula riassuntiva "kyrios"... 'E sebbene ci siano degli esseri chiamati dei sia in cielo sia in terra, così come vi sono infatti molte divinità e molti signori, tuttavia noi abbiamo un solo Dio, il Padre, ed un solo Signore Gesù Cristo' (1 Cor. 8, 5 segg.). Con queste parole l'apostolo Paolo pone il suo sigillo sotto tutta questa connessione... ed il culto del "Kyrios", il culto ed i sacramenti diventano gli avversari più pericolosi e significativi dello stato d'animo fondamentalmente escatologico del cristianesimo primitivo. Una volta che quelli ci staranno di fronte nella loro completa formazione, tale stato d'animo avrà allora perduto lo slancio che tutto trascina con sé. Ma questo sarà lo sviluppo: il figlio dell'uomo sarà così quasi del tutto dimenticato e rimarrà negli Evangelii come un geroglifico non compreso: il futuro appartiene al "Kyrios" presente nel culto (BOUSSET, op. cit., p.p. 91, 99, 103 segg.) A dire il vero al "Kyrios" appartiene ed appartiene solo il futuro della chiesa e della autorità e non quanto fu essenziale nella comunità primitiva e nel suo figlio dell'uomo, come l'«eone migliore» che deve irrompere, quella realtà che da allora per la cristianità costituisce, se non altro, una pietra dello scandalo permanentemente ignorata ed eliminata dal suo Signore Gesù. Quest'ultimo di per se stesso si insediò al posto del figlio dell'uomo, quando questi fu rimosso, in qualità di ufficiale Figlio di Dio nel figlio dell'uomo: proprio allora anche nel mito ufficiale del figlio non si pose nonostante tutto come "Kyrios" ma ancora una volta e più che mai come figlio dell'uomo. "Deus homo factus est": quest'ultima svolta biblica dell'esodo biblico da Jahvè, trasformò di conseguenza il giorno apocalitticamente creduto. Il giorno del trionfo di Jahvè alla fine dei giorni assunse anche in Paolo (2 Cor. 3, 18) un «volto disvelato» del tutto diverso, cioè il nostro, quello del figlio dell'uomo. Similmente se l'escatologia più antica aveva profetizzato la venuta di Dio, quella cristiana profetizzò la venuta, la parusia di

Cristo. Questa è finalmente l'ultima e più caratteristica parola della Bibbia nella luce del "topos" figlio dell'uomo che non è neppure più antiteocratico ma assolutamente non teocratico. E la sua profondità più prossima va meno che mai d'accordo con i titoli culturali e sempre di nuovo pagani del "Kyrios", del finale bizantino "Pantokrator", tipici della teologia di corte, e che vanno però sopra e contro Gesù.

- Cristocentrismo senza residui secondo Giovanni 17,
la «chiave dell'Evangelo».

Non aveva disturbato i poveri il fatto che un povero come loro, proprio a loro si fosse rivolto. Anche perciò egli era dei loro e non un signore di cui avrebbero diffidato. Ma sebbene questo figlio dell'uomo non sapesse dove posare il capo, non giunse mai in seguito più tardi dal luogo contrario, e cioè dall'alto, non giunse qualcosa che riuscisse gradito. Ed è anche per questo che il ricordo di Gesù si trasferì seguendo la consuetudine, sempre più nella direzione del culto del Signore e da qui verso quel tipo di gloria che conviene al Signore. Così avvenne soprattutto nel quarto Evangelo, il più tardo, il più lontano dalla comunità primitiva. Di certo esso non è stato scritto dall'apostolo Giovanni e il suo autore o meglio i suoi autori si riferiscono a quello che Paolo ha sentito dire di Gesù. Nel testo già di natura chiaramente speculativa entrarono molte volte «aggiunte» di tipo gnostico primitivo (come appare a partire dal cap. 2 nelle narrazioni dei miracoli ritenute quasi ingenue). Tuttavia proprio qui la critica degli Evangelii è caratteristicamente diversa dalla critica biblica dell'Antico Testamento e proprio nei riguardi di molte aggiunte: manca ancora un «codice dei preti» che renda tutto conforme. Nel "milieu" degli autori di questo Evangelo non si era ancora formata nessuna chiesa dei sacerdoti, nonostante fosse in atto il passaggio alla comunità del culto e nonostante il tono paolino che si adoperava a ridurre la tensione insorgente dei cristiani primitivi, convogliandola ad una pace relativa con il mondo presente. E' indicativo ed anche sorprendente quindi che il titolo di

"Kyrios", fattosi strada in maniera tanto decisiva nel cristianesimo primitivo ellenistico, manchi o scompaia quasi del tutto e che non «servi» ma «amici» vengono chiamati in Giov. 15, 14 i fedeli di Cristo. «La mistica di Cristo tipica degli scritti giovannei conduce questi fedeli in una tale prossimità con Gesù, che essi solennemente - e qui forse vi è un contrasto latente con Paolo - rifiutano da sé il predicato di servi di Cristo e perciò evitano decisamente anche il titolo "Kyrios"» (BOUSSET, loc. cit., p. 155). Ed anche la «gloria» di Cristo, di cui Giov. 17 in sostanza tratta, non ci fa inghiottire né un "Kyrios" inavvicinabile il cui posto è nel più alto dei cieli né un Figlio di Dio concepito in maniera dinastica. Invece di tutto ciò il quarto Evangelo, per quanto sia il più tardo, non ha solo conservato l'espressione «figlio dell'uomo» prendendola dalla comunità primitiva palestinese, ma l'ha legata essenzialmente alla comunicazione con Cristo, amministrandola sacramentalmente. Non un dio del culto, ma il figlio dell'uomo si dà ai suoi "expressis verbis" in qualità di bevanda e di cibo (6, 53). Anche il titolo Figlio di Dio insieme al dolce pathos che deriva dal pensare a Jahvè come a un padre, anche questi possibili echi e risonanze del "Kyrios" oltre ai conformismi paradossali privi del figlio dell'uomo, non toccano il carattere straordinariamente cristocentrico e non teocratico di questo Evangelo. E ciò accade meno che mai nel diciassettesimo capitolo, questa raccolta di discorsi d'addio del fondatore che non a torto fu chiamato una «chiave per l'Evangelio.» Esso ci viene qui presentato ermeticamente e con forza dal fondatore della forma del Cristo. Questo non è il momento della morte, ma quello dell'addio in cui la croce non è ancora imminente. L'eredità di Gesù non è come tale «incomprensibile» e tuttavia essa si presenta come un «segreto insegnamento ai discepoli» (KÄSEMANN, "L'ultima volontà di Gesù", "Jesu letzter Wille", 1965, p. 17). Anche qui Gesù parla come l'uomo originario non creato parla del padre che non aveva bisogno di essere il padre generatore. «Ed ora glorificami presso di te con la gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Giov. 17, 5). Gesù si è messo di per sé nella posizione del Signore increato delle realtà create, nonostante l'impiego della formula passiva del mero essere inviato che non è certo specifica per Gesù; infatti la

formula del Padre che lo ha mandato «non è in definitiva né l'unica né la più significativa formula cristologica. Secondo 1, 6 anche il Battista è inviato da Dio ed 'essere inviato' non significa in primo luogo nulla di diverso dall'essere autorizzato.' Comunque già secondo il principio rabbinico il delegato è il rappresentante di colui che lo invia e chi l'accoglie deve identificarlo con questi. Nell'Evangelo perciò la formula 'il padre che mi ha mandato' si scambia incessantemente con l'altra dell'essere uno con il Padre, la quale sola dà ad essa il suo specifico significato cristologico (KÄSEMANN, loc. cit., p.p. 25 segg.). Parimenti il cristocentrismo assoluto dell'«Io e il Padre siamo uno» è e resta centrale proprio per il più esoterico degli Evangelii e ciò viene ancora una volta sottolineato: «Tutto ciò che il Padre ha è mio» (Giov. 16, 15). Dunque è allora l'"omousia" in "questa" conclusione del tutto insuperabile? Se l'uguaglianza non è "uguaglianza" con il Padre e dunque anche con il creatore del mondo, "con quale idea di Dio" lo è allora? Gesù nomina con il Padre anche il creatore del mondo nel senso tradizionale, la cui volontà deve attuarsi. In questo Evangelio accade anche che talvolta delle proprietà del donatore venga ridato al Padre tutto ciò che Cristo stesso ha dichiarato come le cose più proprie, e solo ora scaturite da lui: luce, verità, vita, pane celeste ed acqua; solo ciò che risorge manca nello Jahvè senz'altro eterno. E tuttavia questo apparente indirizzo all'indietro e questa teodicea (come se Giobbe non ci fosse stato) è un semplice primo piano, un mezzo velame esoterico per così dire, poiché Gesù dice tuttavia solo di sé, e cioè del suo "primo" ingresso e della sua comparsa, che egli è la vita e la luce. Anche se sembra che nell'Evangelo di Giovanni l'escatologico retroceda di fronte al protologico e cioè alla luce dell'inizio del suo prologo, questo è vero solo nella misura in cui il suo "logos" («Al principio era la parola e la parola era presso Dio e Dio era la parola») viene interpretato esclusivamente come l'Alfa di un mondo diverso da quello creato, perché emerge solo con Cristo alla fine di questo mondo creato per un altro mondo. L'escatologico è dunque connesso solo polemicamente al protologico della "prima Genesi" e non disteso e datato all'indietro a un "Creator" originario (od anche gnosticamente inteso come "Emanator") del mondo presente, ma

inversamente: il vero "proton" della luce originaria («e le tenebre non l'hanno compresa») è appunto l'"eschaton" di una "seconda Genesi" e attraverso il "logos" Cristo. Il "logos" Cristo diventa vero creatore di una nuova creatura, che forma gli uomini secondo la sua immagine ed è quindi odiato «dal principe di questo mondo» (Giov. 16, 11): «Poiché essi non sono del mondo, come io non lo sono» (Giov. 17, 14). Vi è qui di conseguenza una chiara separazione del "logos" del figlio dell'uomo e del suo "Veni creator spiritus" dal "Deus creator" che pone il dualismo di entrambi al suo inizio. E ciò sebbene si tratti di un dualismo che solo ora s'annuncia, poiché nel discorso dell'addio mancano ancora del tutto i motivi di fuga eremitici, puramente trascendenti, acosmici, nirvanici, nonostante o meglio a causa del «sottrarre i discepoli» al dominio del supposto «principe di questo mondo.» Questo dualismo non esaurisce in quanto tale il mondo stesso in cui il discorso dell'addio invia i discepoli: essi vanno nel "teatro" della storia; fino al Paraclito, che deve apparire ancora sulla scena di questo mondo (anche se non in questo eone). Eppure nel discorso di Cristo sulla sua eredità domina un certo dualismo che riguarda, come abbiamo notato, sempre di nuovo "l'idea di Dio", del «Padre» con il quale viene affermata l'omousia. Così il quarto Evangelo nel suo potere spirituale raggiunge il punto "decisivo" nei confronti di tutto il precedente, il più gravido di conseguenze "contro" ogni "idea di Dio dei signori". Si presti ora attenzione ai seguenti significati insiti nell'eredità, che riguardano in ultima analisi un'altra teofania nel figlio dell'uomo. Tutti questi passi si rapportano ad un Dio che è sconosciuto non certo soltanto ai pagani: «Essi non conoscono chi mi ha mandato» (Giov. 14, 21); «Ed essi faranno ciò perché non conoscono né mio padre né me.» (Giov. 16, 3); «Tu mi hai amato prima che fosse fondato il mondo. Padre giusto, il mondo non ti conosce ma io ti conosco e questi hanno conosciuto che tu mi hai mandato. Ed ho rivelato loro il tuo nome e lo rivelerò affinché l'amore con cui tu mi ami sia in essi ed io in loro» (Giov. 17, 24-26). In tutto ciò si menziona un nome dell'Esodo finora sconosciuto anche ai Giudei, un nome che di certo non è contrario a quello che si trova nei "Profeti", in "Giobbe", nello "Eh'je ascher eh'je" (come poi il

manicheo Marcione esprime in modo del tutto antitetico in accordo a questi passi di Giovanni), ma che nondimeno colpì ogni tipo di immagine di Dio dei signori (anche se priva di un carattere evidentemente idolatrico) nel cuore del "Kyrie". Invero dinanzi ai discepoli non venne rinnegata la realtà di questa antica ipostasi di dominio, tuttavia la sua immagine antitetica finora sconosciuta ed univoca non avrebbe potuto essere più prossima agli affaticati ed agli oppressi, agli annientati ed agli offesi. Così accade anche nel "Padre nostro" dove nel «che sei nei cieli» si prepara appunto una santificazione del nome che non vuol per nulla intendere solo l'esaltazione corrente, ma una svolta verso un nome del tutto diverso, quasi una forza per la reale santificazione. E ciò avviene sulla base di un criterio del divino che non è più teocratico e che tuttavia pone ancora tra gli uomini, quale modello della bontà intesa come forma di Cristo, l'antico Dio geloso: «e rimetti a noi i nostri debiti "come noi li rimettiamo ai nostri debitori".» Questa dunque è una santificazione del nome finalmente identico a Cristo nella luce della omousia, nel senso cioè dell'«avvocato,» che l'ultima volontà di Cristo alla fine caratterizza col nome di Paraclito, - contro il «principe di questo mondo.» Lo «spirito della verità» deve dunque testimoniare di Cristo finché la parusia non giunge, non certo del «timore» del Signore della vecchia religione di Stato: ciò che il Paraclito pronuncia, lo prenderà dal Cristo, non dalla teocrazia e neppure dal caro «trono di grazia» del Padre celeste. «Molte cose avrei ancora da dirvi, ma per ora non ne siete capaci. Ma quando verrà lui, lo spirito della verità, egli vi guiderà verso tutta la verità, perché non vi parlerà da solo, ma dirà tutto quello che ascolta e vi annuncerà ciò che è futuro. Egli mi glorificherà perché riceverà del mio e ve lo farà conoscere. Tutto quello che il Padre ha è mio. Perciò vi ho detto "che prenderà dal mio" e ve lo farà conoscere» (Giov. 16, 12-15). Un vero «Discorso del Cristo morto dall'alto dell'edificio del mondo in cui non vi è nessun Dio,» all'infuori «del mio.» Per quanto sia possibile che su questi punti-chiave del quarto Evangelo abbiano esercitato la loro influenza elementi persiani, anzi manichei primitivi (Spirito della verità: "Vohu mano"), la prerogativa dell'ultimo Zoroastro era posta alla fine dei giorni: proprio

l'introduzione dello Spirito della verità a partire dal quale il Paraclito deve parlare, non è un'interpolazione "falsificante", ma "illuminante", perché penetra più a fondo con il suo contenuto figlio dell'uomo, nella stessa santificazione del nome di Dio. Proprio in quanto tale essa ha determinato anche più tardi la mistica eretica di un «terzo Evangelo,» da Origene fino a Gioacchino da Fiore, un'epoca dello «Spirito santo» in auge dopo quella del Padre e del Figlio. Dunque fu grande la portata dell'insediamento di Cristo nell'altezza teocratica di prima in cui l'uomo non compare e meno che mai compare per quello che è cioè - come dice un'altra formula biblica a chiarimento di questo specifico splendore della conoscenza cristologica -»con il volto disvelato.« In tal modo nell'espressione enigmatica figlio dell'uomo e nelle sue implicazioni tutti i buoni tesori che erano stati sprecati in un ipostatizzato Padre celeste vengono riposti in un "humanum" «Volto disvelato ancora tanto ermetico: questa formula biblica è significativa così non solo escatologicamente ma apocalitticamente, cioè disvelando la nostra stessa identità sempre intesa e vista come regno del figlio dell'uomo "ovunque". L'antico «giorno di Jahvè» alla fine dei tempi viene determinato proprio nel quarto Evangelo in una "parusia" di Cristo e dunque del figlio dell'uomo, priva di Jahvè del tutto "A-Kyrios" ed "A-Theos", nel vero senso del "Cur Deus homo". Similmente in altro luogo conformemente a ciò diciamo: la verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, ed ha per presupposto che non resti nessun Dio nell'alto, dal momento che là non ce n'è, se mai ce ne furono stati» ("Das Prinzip Hoffnung", 1959, p. 1514). Gesù presentò il suo discorso dell'addio come un insegnamento segreto diretto ai discepoli; forse soltanto la frase di Agostino: «Dies septimus nos ipsi erimus» l'ha inteso come qualcosa di intimo che vuol finalmente diventare esterno, ed ha previsto che l'esteriore potesse diventare come l'intimo. Ciò non è nulla di più che un limite ideale nello scambio permanente fra i nostri compiti più "vicini e più lontani", e nell'aiuto che si offre loro affinché i primi non siano ciechi e gli ultimi non siano vuoti. Tuttavia il cristianesimo come eredità di quell'esodo tutto teso al suo scopo ha in questi termini avanzato la migliore pretesa di una patria. Molto spesso esso compare soltanto

come punto prospettico di un'evasione consolatoria, e tuttavia - ben più orientativo nei confronti di quell'altro punto prospettico che rinchiude in sé - esso si pone nel senso di una prospettiva non ancora giunta fino a noi. Tutto ciò non affonda il pugno nel semplice sacco dell'intimo e neppure, cosa contraria solo in apparenza, sorvola il mondo verso un qualunque al di là; ma anzi nel mondo si sparse la buona novella nel suo più vero significato, anzi essa parlò a favore proprio di quel mondo che vive nelle peggiori condizioni.

Paolo, ovvero: la cosiddetta pazienza della croce di contro all'evocazione della resurrezione e della vita.

Ai discepoli non spettava più questo nome quando tutto finì in modo tanto amaro. La morte in croce non era nemmeno una morte particolare, che si imponesse all'attenzione: ogni giorno morivano così comuni assassini, e tanti schiavi che non venivano neppure ritenuti uomini pendevano dall'atroce legno. Di certo i discepoli, e prima di loro i leggendari pastori nel loro campo, avevano inteso qualcosa d'altro nella buona novella. E lo stesso Gesù storico non si attendeva questa morte, nonostante la notte piena d'ansia del Getsemani; così proprio nella morte egli si sentì abbandonato. Quando aveva assicurato ai discepoli che alcuni di loro avrebbero in vita visto il regno ormai vicino, non voleva certo escludere se stesso. Il nuovo Mosè non pensava di morire sulla soglia di Canaan, proprio in quanto egli era il Messia con la buona novella. Accadde quindi che nulla sembrasse a tal sorta di discepoli più illuminante del fatto che questo re veniva confutato dalla forza, questo portatore di vita dalla morte. Furono proprio i miracoli di carattere medico a porre il problema del perché chi aveva guarito ciechi e risvegliato morti non aveva aiutato se stesso a scendere dalla croce. Ma nella morte di Cristo l'illusorio sogno d'un desiderio e un paradosso hanno fatto di più che trasportare le montagne: dell'atrocità e della meschinità di questo tramonto essi hanno fatto il massimo dei trionfi. Il Gesù vivo e non confutato fu rinnegato tre volte da Pietro, quello stesso che in Cesarea per primo lo aveva chiamato "Tu es Christus" e che poi si

era staccato da lui in modo così vile e quasi privo di illusioni. Ma subito dopo la catastrofe, quando Gesù non camminava più vestito di carne, Pietro morì orgogliosamente da martire per il crocifisso, e molti altri lo seguirono. Certamente si raccontò di un sepolcro vuoto, e di un giovanetto biancovestito lì presso (due secondo Luca e Giovanni). In seguito per i discepoli c'era stata l'efficace manifestazione corporale e del tutto singolare di Emmaus e del lago di Tiberiade. E tuttavia quello di un morto che tornava alla vita rappresenterà forse un caso eccezionale riservato solo al Signore nella generale e quasi innaturale fede nei fantasmi? E in altre manifestazioni di fantasmi si era annullata la morte, per quanto quei fantasmi fossero stati creduti così "realiter"? Soprattutto, ci si poteva limitare all'eccezionale e necessariamente unico giorno della resurrezione di quell'uno che era stato inchiodato sulla croce? In breve occorre proprio essere il Figlio di Dio per poter andare in giro dopo la morte; era questa la prova messianica? A questo punto si deve osservare che la più tarda dottrina della resurrezione non solo era ancora estranea all'incredulo Tommaso, ma non aveva neppure dato la testimonianza oculare di un qualcosa di assolutamente straordinario e che è incommensurabilmente superiore alla catastrofe. La dottrina della morte espiatoria, inoltre, prescindendo dalle complicazioni insite in questo concetto, venne alla luce decenni dopo Pietro ad opera di Paolo. Nei primi discepoli si faceva invero fortemente sentire il non-voler-accettare-per-vera la morte di Gesù, in forza del "crescente effetto" e dell'attivo pathos che la sua persona creava: "quest'anima non può passare e la sua speranza non ci permette di essere annientati". Secondo questo concetto la sua fine - ben diversamente dal tramonto di un semplice eroe - poté apparire piuttosto come un inizio (sì, esattamente come un inizio), di ampie prospettive. Il che a dire il vero non durò a lungo e non valse per quelli che non avevano mai visto Gesù vivo, e certo non assunse il significato di una fedeltà così assoluta come nei primi discepoli. Tanto che in sua sostituzione si dovette infine offrire una teologia di Gesù, ovvero la morte espiatoria al posto delle apparizioni spiritiche, il martirio che paga il debito e la pasqua acquisita dialetticamente con ciò e dopo di ciò. Fu proprio Paolo, già

estraneo ai cristiani primitivi, a porre il brano assai paradossale, ma necessario alla missione tra i pagani, in cui questa inversione è compiuta: Gesù non è il Messia nonostante la croce, ma proprio a causa della croce. In tempi antichi era scritto ancora: «Un impiccato è maledetto dinanzi a Dio» (5 Mos. 21, 23), ma ora Paolo opera un ribaltamento senza pari e decreta: «Cristo ci ha liberato dalla maledizione della legge nel momento in cui divenne maledizione per noi» (Gal. 3, 10) e: «Dio ha fatto Gesù Signore e Cristo attraverso la croce, la resurrezione, l'ascensione» (Atti 2, 38). Similmente: il Messia apparve solo sul Golgota e passando attraverso di esso; e là venne la luce, e non attraverso la vita, l'azione, la dottrina (come era sembrato ai discepoli) ma piuttosto attraverso l'insediamento del figlio dell'uomo in Jahvè (come parve all'ortodossia sacerdotale). Per questo si offrì certamente anche all'interno del giudaismo un passo postmosaico nel "Deuteronomio", un passo persino particolarmente diffuso, che sembra anticipare il Calvario: «Veramente egli portò la nostra malattia e prese su di sé i nostri dolori... Perciò io voglio dare a lui quale bottino genti infinite ed anche i forti saranno sua preda perché egli ha dato la sua vita nella morte ed è stato annoverato tra i malfattori ed ha portato i peccati di molti ed ha pregato per coloro che fanno il male» (Is. 53, 2-12). Queste parole nel loro contesto non si riferivano al Messia ma ad "Israele" ed alla sua esistenza terribilmente minacciata, al popolo che trovava la sua elezione da allora in poi attraverso il dolore ed il suo lontano salario. In tutto ciò erano comunque possibili dei legami con la concezione più tarda di un Messia sofferente, come il figlio di Giacobbe, che fu gettato nella fossa; mentre non c'è alcun legame col Messia trionfatore, il figlio di Davide. Ma è decisivo il fatto che nella dottrina espiatoria di Paolo (Harnack la chiamò: non Evangelo di Cristo ma Evangelo sopra Cristo) entrarono disparate fonti del tutto estranee ad Israele. Qui fin dall'inizio l'assunto principale era di affrancare un Dio padre, che in tal maniera aveva abbandonato il suo figlio innocente (quando addirittura non lo aveva ucciso, come dissero più tardi i Marcioniti), da ogni oltraggioso tradimento e anzi dalla piena brutalità. Infatti l'imperscrutabile consiglio di Jahvè e la sua volontà santa non esaminabile, nei quali gli amici di Giobbe avevano ancora fatto un

bucato tutto bianco, non furono più sufficienti nell'ambiente tardo-giudaico e tanto meno quindi in quello pagano-cristiano. Onde abituare a considerare il Golgota con familiarità per non dire con indulgenza, venne perciò offerta dapprima un'esclusiva colpa dell'uomo ed in un secondo momento un'equazione più raffinata dell'uomo moralmente colpevole e debitore indebitato; così entrò nel computo il diritto romano delle obbligazioni con cui si sgravò Dio padre. Una giustizia senza grazia fece ora il computo dei debiti che dovevano essere pagati e il Cristo della dottrina della morte espiatoria li pagò col suo sangue innocente accumulando persino attraverso un eccesso di merito un tesoro di grazia per l'amministrazione ecclesiastica. Un'altra fonte per l'apologia fatta da Paolo della morte sulla croce non ebbe di certo un carattere giuridicologico di tal fatta, ma fu particolarmente prossima alla mitologia del mondo pagano orientale ed ellenistico, a cui questo apostolo si rivolse. Ci riferiamo al mito del morire di un dio attestato attraverso il culto. Qui si offrì con una possibilità di risonanza del tutto diversa da quella del diritto delle obbligazioni, archetipo antichissimo e tipicamente pagano di un dio dell'anno che muore e sempre risorge. Anche le divinità della vegetazione come Attis-Adone o il babilonico Tammuz, morivano soddisfatte, pur senza alcun compenso, per risvegliarsi di nuovo all'inizio dell'anno. Contro l'angoscia per il soggiorno sotterraneo del dio nell'Ade essi avevano persino, in sostituzione, la loro liturgia del venerdì santo e nel loro giubilante «Attis è risorto,» una loro pasqua di resurrezione sui generis. Oggi tutto ciò risuona ancora in un "ver sacrum" non solo secolarizzato con tutta la sua interpretazione teologica diversificante: «la natura festeggia inconsciamente i misteri cristiani.» Ad Attis-Adone si aggiunge il compromesso con i misteri di Dioniso qui per nulla «panbabilonici,» con il loro dio lacerato che ritorna in vita e trionfa così sulla potenza dell'inverno. Invero in tutto ciò è già preformata una dialettica paolino-pagano-mitica di morte e resurrezione, un punto notturno della più dura negazione e rottura, un frastuono di luce; senza di ciò non avrebbe potuto esistere alcuna devozione della croce miticamente salvifica, allorquando fosse scomparso il "vissuto" carisma di Gesù uguale a

«luce e vita.» Una morte espiatoria riscossa quale "conditio sine qua non" dal Dio padre, con l'agnello di Dio ucciso in pagamento del debito, non era in verità contenuta nel complesso del mito del dio annuale e del calendario assunto: ciò è al contrario puro paolinismo. E d'altro canto anche tutto questo non era soltanto una creazione di Paolo ma aveva invece un'origine che risaliva all'indietro oltre il diritto delle obbligazioni già in uso e persino oltrepassava l'assunto mito del dio della vegetazione e dell'anno. L'ultima fonte della dottrina della morte espiatoria non è soltanto assai sanguinosa ma anche arcaica: essa scaturisce dall'antichissimo "sacrificio di uomini" già da lungo tempo evitato, e precede in definitiva anche "Moloch". A dire il vero essa provenne da quanto vi era di assolutamente anticristiano; Paolo pagò questo prezzo e pose il nuovo testo, quello missionario: Gesù non è il Messia nonostante la croce, ma proprio perché è morto su di essa.

Come divenne visibile allora l'agnello tanto mansueto e tanto crudelmente ucciso. Come se sopra di lui si potesse credere soltanto ad un idolo terribile, tale che unicamente il battesimo di sangue lo placasse. Questa ricaduta in tempi e strumenti barbarici quant'altri mai è sorprendentemente grande, e ancora più sorprendente è che la santificazione del nome ricada su un'immagine di Dio talmente barbara. Qui non ci aiuta nessun morboso ricordo di costumi locali ormai passati di moda: come il fatto che presso i Cananiti e i Fenici il re sacrificava nei tempi di pericolo nazionale il suo proprio figlio. Il loro Moloch sarebbe stato un ricordo del tutto eterogeneo, e meno che mai lo ha richiamato Gesù. Persino i sacrifici degli animali ancora in uso, sette secoli prima di Gesù, erano stati attaccati in maniera indimenticabile dal più antico dei profeti (Amos 5, 22), e poi da Osea: «Poiché io mi compiaccio dell'amore e non dei sacrifici, della conoscenza di Dio e non degli olocausti» (Os. 6, 6); Matteo (9, 13) si riferisce ad Osea persino citandolo. Riguardo ai sacrifici umani si deve osservare poi che essi fin dal tempo del rifiuto del sacrificio di Isacco (sia pur interpolato) non avevano più in liturgia una buona giustificazione a causa della santificazione del nome: «E Abramo chiamò il luogo: il Signore vede. Perciò ancora oggi si dice: sul monte dove il Signore vede» (1 Mosè 22, 14). Ma nella visione paolina

il Golgota della morte espiatoria è una ritrattazione di questo monte e dei profeti insieme. Senza dubbio, come sta ad attestare la figlia di Jefte ed il suo destino (Giudici 11, 30-40), il sacrificio umano avviene ancora in tempi storici anche se al di fuori della liturgia, e con ciò vien dato il benservito al demone pagato con il nostro sangue.

Tanto più strano è quindi che alle spalle della teologia paolina del diritto delle obbligazioni stia nascosto quel cannibale del cielo ormai da moltissimo dimenticato o almeno non più adorato come Dio, che riceve per sua soddisfazione (dopo che null'altro gli era rimasto attraverso l'inevitabile provvidenza) l'autosacrificio di Gesù. Non senza motivo questa dottrina della morte espiatoria ha portato in tal modo Marcione, un ulteriore ammiratore di Paolo, all'inversione della fede in Jahvè; in altre parole: è vero che Gesù morì per sacrificio, ma fu il sacrificio di colui che è un «omicida dal principio,» il male nel mondo. Non è certo un caso che anche Origene, eretico e al tempo stesso padre della chiesa, abbia visto giusto quando non Jahvè, ma Satana ha riconosciuto ed indicato quale destinatario del prezzo del riscatto del Golgota. Come è diverso tutto ciò, comunque lo si guardi, dall'amore del figlio dell'uomo quando nell'ultima cena dona ai fratelli la sua carne ed il suo sangue, dopo le parole: «Deve avvenire la volontà del Signore»; come è diverso tutto ciò dalla volontà stessa di un credente irremissibile che, disposto il pagamento della colpa e dei debiti, si rifà sull'agnello che è destinato al macello.

E' chiaro dunque in quanto si è detto che l'impietosa dottrina della morte espiatoria per giustificare la croce non sfiora ancora l'autentico "mito della resurrezione", che risplendeva, con il suo mistero del desiderio, anche senza il martirio. La morte solitaria, nonostante la sua negazione insopportabile, è sufficiente per la brama e il desiderio di una fede pasquale; così come questa trasse dalla luce e dalla vita del Gesù ancora in cammino un alimento nel segno posto dalla stessa forma di Cristo. Al contrario la dottrina della morte espiatoria trovò anche in questa fine - con il Signore in alto che riscuote corpo, vita e sangue - un motivo ed un effetto che cadevano all'interno di un qualcosa di molto più terreno della consolazione della morte e della resurrezione. Ciò giunge ora a

chiarire la ricaduta di questa dottrina nel carattere di un Moloch di un tempo ormai da lungo trascorso; o meglio: fu possibile raccomandare da un punto di vista ideologico e politico la ricaduta che stava dietro ad una rappresentazione di Jahvè da lunghissimo tempo umanizzata; e lo si fece da "questo momento" nel paolinismo e molto al di là. Giacché in questo modo l'elemento sovversivo della Bibbia fu per l'ultima volta interrotto in forza del mito dell'agnello sacrificato. In tal modo fu sanzionata la "pazienza della croce" tanto degna di essere raccomandata agli oppressi e tanto piacevole per gli oppressori, che corrisponde nel suo insieme all'"incondizionata obbedienza dinanzi all'autorità" come se essa in sé e per sé provenisse da Dio. Sì, anche ogni teologia della speranza che desidera porsi al culmine di ciò che trasforma e di ciò che è nuovo, ricade di nuovo nella conformità, quando essa con conveniente passività spezza la punta alla speranza di Gesù prima e fino alla croce. E tutto ciò si lega con quei brani di Paolo che trattano della croce, e che appartengono all'apologetica e non al "quod ego" della ribellione e ancor meno alla dialettica; «dolore, dolore, croce, croce spettano al cristiano,» dice partendo da questo assunto il più tardo Lutero (e parla ai contadini martoriati, non ai signori). In breve, se mancasse la morte espiatoria e con essa la corrispondente recessione del ruolo di Jahvè, anche i politici comandi della croce alla maniera di Paolo non avrebbero alcun sostegno. D'altra parte neppure la "svolta" ulteriore ed il "pathos del Novum e della salvezza" troverebbero un appoggio, e neppure le sue antitesi verso una semplice illegalità.» Ma a ciò si sovrappongono le parole: «Ognuno sia sottomesso all'autorità..., chi si pone contro l'autorità, si oppone all'ordine di Dio» (Rom. 13, 1 segg.); ed ancora si aggiunge un insopportabile legame tra i padroni degli schiavi ed il Signore Gesù Cristo: «Voi servi siate obbedienti in tutto ai padroni dei vostri corpi... Tutto quello che fate fatelo di cuore, come per il Signore e non per gli uomini» (Col. 3, 22 segg.); l'utilità di una pazienza della croce, soprattutto venendo a mancare il ritorno di Cristo, non poteva essere maggiore. E tuttavia ancora una volta si manifesta qualcosa di nuovo che non passa attraverso l'uomo del dolore e del sacrificio, ma trae la forza dal poderoso accento di tipica impronta

paolina, fondato sull'"imago" manifesta di un'incorruttibile presenza nell'irradiazione del Gesù terrestre: l'apostolo dei pagani, con tutti i suoi uffici di contabilità e nonostante l'adozione del mitico dio della vegetazione, ha portato ai suoi credenti un battesimo nella morte, nella non-solo-morte di Cristo, Così egli trovava dentro di loro il posto - sempre sulla base della "phos kai zoé", luce e vita dell'unto Gesù - per un desiderio e un mistero di gioia che non c'era mai stato, formulato nella forma meno empirica e tuttavia quanto mai postulativa: «Se noi speriamo in Cristo solo in questa vita siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Ma ora Cristo è risorto dai morti ed è divenuto la primizia tra coloro che qui dormono... E come tutti muoiono in Adamo, tutti saranno fatti viventi in Cristo» (1 Cor. 15, 19-22). Invero ciò non portò aiuto ad alcun affaticato ed oppresso contro la miseria di questa vita e soprattutto non andò contro quelli che ne erano colpevoli non solo in quanto misera prole di Adamo. Tuttavia egli tentò di fare appello ad un che di non compreso dentro gli uomini, a cui le mascelle della morte non sarebbero pertinenti in quanto del tutto estranee al suo territorio. Il Cristo di Paolo, sulla base di tale mistica dell'anti-morte che non è legata in definitiva ad un'acutizzazione specifica della morte in croce, ha operato in conclusione contro la fobia "nichilistica" della tarda antichità, apparsa allora per la prima volta. Anche in ciò egli è un tribuno di ciò che all'uomo si addice: contro la più dura antiutopia insita nel mondo antistante che qui ci si pone di fronte in maniera particolarmente eteronoma - contro la morte.

- Resurrezione, ascensione, ritorno: affermazione dei misteri del desiderio ad onta della morte espiatoria; proprio l'omousia rende il tribuno Gesù meno innocuo che mai.

La bontà continuò a vivere poiché non poteva essere dimenticata del tutto. Ma la prossimità del regno l'accompagnava sempre come un'ombra non solo legata al discorso della montagna; e allora il posto del regno non ancora giunto fu preso da tre manifestazioni dell'invisibile in cui Gesù era stato accolto. La "resurrezione"

apparve come il primo mistero terreno e sovraterreno l'ascensione il secondo, il ritorno il terzo. L'annuncio della resurrezione non aiutò invero a scendere dalla croce, ma servì a risolvere il problema del sepolcro che tutti ci attende. In seguito essa assunse anche un altro significato, certo più autocomprendente della ricomparsa di un dio della vegetazione, meramente esterna e di normale realizzazione, e da cui comunque è derivata la pasqua. Tuttavia Gesù, il primo dormiente che si risveglia, come tante volte è stato sottolineato, non è Dio ma uno di noi, e lo è già nella cena quando, per la prima volta, ci offre il farmaco per una nostra atanasia. Invece nel "secondo" desiderio, quello dell'"ascensione", Gesù è nuovamente staccato dalla specie umana. La separazione del "Kyrios" e del figlio di Dio dalla comunità umana è assai profonda, ed avviene con una sorta di elevazione dell'alto che nobilita il basso; come se Gesù, un super-Ercole, fosse trasportato in una supercostellazione. Così gli stessi Evangelisti non prestarono molta attenzione a questa ascensione; Marc. 16, 19 e Luc. 24, 6 ne danno una narrazione assai concisa, ben differente dal messaggio della resurrezione. Sono gli "Atti degli Apostoli" che per primi, in 1, 9-11, raccontano di questa salita su di una nuvola, lo stesso supporto celeste usato per il ritorno; la salita verso il trono venne così a concludere la comunione fisica durata quaranta giorni, fra il risorto e i suoi discepoli: oggetto quasi di fede. Il racconto dell'ascensione ricorda, oltre ad Eracle, anche le pagine della Bibbia dell'ascesa di Elia sul carro e i cavalli di fuoco che lo strappano e lo separano da Eliseo (2 Re 2, 11); dove però la raffigurazione è ancora di stampo dinastico solare: ovunque gli eroi sul carro di un dio del sole salgono verso il cielo e vanno perduti per la sfera terrestre. La manifestazione dell'ascensione ben si adattava alla concezione di una assoluta ed "alto"-feudale indipendenza di Cristo, concezione che riapparve nel docetismo, secondo cui Cristo avrebbe posseduto soltanto un corpo apparente da cui già si sarebbe separato prima della crocifissione vivendo la morte solo allo stato di larva: il puro spirito immacolato e biancovestito di Cristo si sarebbe ormai tenuto in disparte pur rivolgendo gli occhi verso il basso. Come già abbiamo notato, tutto ciò avveniva proprio richiamandosi ad un passo singolare degli Evangelii che concerne la cattura di Gesù:

«Vi fu però un giovanetto che lo seguiva, avvolto in un lenzuolo il corpo nudo, e lo presero. Ma lui, lasciato il lenzuolo, scappò via nudo» (Marc. 14, 51 segg.). Questo giovanetto, secondo l'interpretazione docetica, sarebbe stato il Cristo reale, che perciò non sarebbe andato né in tribunale né tantomeno verso la croce e la morte. Questo spiritualismo non umano trovò la sua massima accentuazione proprio nella ascensione e seppe spiegare esaurientemente come il Cristo revocasse di camminare nella carne, e anzi di essere il figlio dell'uomo. In conclusione la potenza di questa ascensione non permise di eliminare dalla coscienza dei credenti il non-signore; anzi quest'alta essenza in ascesa e così squisitamente spirituale, circondata del pathos particolare "dell'alto nello spazio" divenne alla fin fine il primo piano per un'essenza per nulla nobilitata, ma piuttosto "irrompente" verso l'alto. E' questo il motivo per cui la frase di Gesù: «Io e il Padre siamo uno» ritornò letteralmente a casa anche dopo essere passata attraverso l'ascensione, perché aveva assunto un significato assolutamente usurpativo. Il figlio dell'uomo non si è aperta la strada solo attraverso il mito del figlio di Dio ma è giunto anche ad occupare un seggio sul trono «alla destra del Padre»: e il tribuno che siede ora sul trono per questo stesso fatto lo distrugge. Anche in Paolo il Cristo può così conservare la sua figura di Adamo, dopo l'ascensione, in tutta la sua dignità celeste: «Il primo uomo, Adamo, è della terra e terrestre, l'altro uomo è del cielo» (1 Cor. 15, 47); egli conserva il suo carattere umano, quello originario di un "tribunus plebis". L'immagine antropologica di Cristo appare anche in quella parte del Nuovo Testamento che si occupa nella maniera più speculativa del mito dell'ascensione, cioè nell'"Epistola agli Ebrei". Se gli Evangelisti avevano «trascurato» l'ascensione, la "Lettera agli Ebrei" le diede una posizione centrale: «Cristo infatti non entrò in un santuario costruito da mano d'uomo, ma entrò nel cielo stesso e si presentò addirittura davanti a Dio ad intercedere per noi» (Ebr. 9, 24); e così quello che prima era il «santuario» di Dio passa a significare la «Gerusalemme celeste», anche se ancora piena «delle miriadi di angeli» (Ebr. 12, 22). Ove l'ascensione, pur dello stesso Cristo, invece di illustrare l'ascesa verso l'alto di un gran signore che si stacca dalla

plebe, viene intesa passando attraverso una delle immagini più sorprendenti tra quelle che innalzano e sollevano la speranza, cioè l'archetipo dell'àncora. «onde avere quella speranza che ci è stata offerta, in cui noi abbiamo per l'anima nostra come un'àncora sicura e salda che penetra oltre il velo fino all'intimo, dove è entrato per noi come precursore Gesù» (Ebr. 6, 19). Limitiamoci a dire questo sull'argomento del tribuno che è anche inteso nel secondo mistero del desiderio, quello del liberatore; ovvero, come dice Paolo in un'altra lettera (sebbene altrettanto problematica) a proposito di questa apparente nobilitazione, citando il salmo che la riguarda: «Ascendendo in alto, condusse schiavi una folla di prigionieri» (Ef. 4, 8). Il fatto che ora il compito di Cristo sia lo stesso di quello prescritto al carro di Jahvè (Sal. 68, 18 segg.), rende ancor più percettibile l'ufficio di tribuno assunto da Cristo, poiché si inserisce con più forza in quello che dovrebbe essere l'ufficio attribuito sempre di più alla rappresentazione di Jahvè, e che non dipende dal trono: una rappresentazione che da tempo dovrebbe trasfigurare lo zar del cielo in una forma sublimata ed eufemistica: «Il Signore è il tuo medico» (2 Mos. 15, 26), «Io sono il tuo Signore, il tuo salvatore e vindice» (Is. 49, 26) e che tuttavia non apparteneva genuinamente alla immagine della maestà ipostatizzata ed inavvicinabile - nonostante il simbolo dell'Esodo unico nel suo genere. Certamente l'altro significato della ascensione, quello che concerne la cattura dei prigionieri, derivò dal concetto di Esodo, cioè dalla presa di possesso del paese e dall'insediamento del capo della comunità umana posto nella regione più alta. L'occupazione del paese cananita avvenne puntualmente secondo la speranza di Canaan; ma il mito dell'ascensione, con tutte le sue usurpatorie implicazioni, le fu superiore in quanto mistero del desiderio di per se stesso ipostatizzato. Quando entriamo in una regione religiosa particolarmente fiabesca non dobbiamo quindi riferirci in primo luogo a questa incisiva differenza. Per quanto così poco reale, il mito della usurpazione che si pone contro l'ipostatizzato al di là dell'alto e gli sostituisce il figlio dell'uomo, trova il suo significato nell'applicare la conseguenza dell'«io e il Padre siamo uno fin dentro a quella trascendenza in cui tanto a lungo si credette. Dal creduto

alto aldilà giunse anche il ritorno, il terzo mistero del desiderio; ma neppure in questo "eschaton" apparve ai cristiani un mero aldilà. Non si seguì solo con lo sguardo l'ascensione del Signore che non voleva essere tale ma se ne attese il ritorno. E nel suo ritorno da così grande altezza meno che mai furono dimenticati gli uomini, altrimenti il loro Gesù non sarebbe tornato indietro per loro. Gesù appare qui sotto un aspetto diverso dal discorso della montagna, anzi vi appare, proprio nel senso di Giobbe, come il vendicatore del sangue. Il ritorno è dolce solo per gli affaticati e gli oppressi, per gli annientati e gli umiliati, e soprattutto per quelli che sono più preparati ad accoglierlo. Per loro il Signore giunge come lo sposo per le vergini sagge, ma giunse invero con tutto il rigore che vomita dalla sua bocca, per i tiepidi così come in primo luogo per gli oppressori. A dire il vero al posto dell'assolutamente nuovo si inserisce una semplice inversione della potenza e dell'ordine precedente in modo tale che quelli che stanno in basso vengono innalzati e quelli che stanno in alto annientati. Ma è soprattutto importante che colui che ritorna sia stato visto dai fedeli come un qualunque arcangelo Michele di un Signore celeste; come se proprio nell'immagine del Signore degli eserciti nonostante questo suo irrompere non fosse accaduta alcuna «trasfigurazione.» «Poiché il Signore stesso, al segnale dato mediante la voce dell'arcangelo e la tromba di Dio, discenderà dal cielo e per prima cosa risorgeranno i morti in Cristo; poi noi, i viventi e i superstiti assieme ad essi saremo rapiti sulle nubi per andare ad incontrare il Signore in aria, così saremo per sempre col Signore,» (1 Tess. 4, 16 segg.). Questo è il tono elevato assunto da Michele e dalle schiere celesti nel loro ritorno agli uomini dopo l'ascensione ma poi ecco che riappare lo stile del figlio dell'uomo, proprio nel tema del ritorno che altrove fu strumentato con la massima semplicità: «Ecco io sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolterà la mia voce e aprirà la porta, io entrerà da lui e cenerò con lui, e lui con me» (Apoc. Giov. 3, 20). E' come se nel ritorno e nella "parusia" fosse lo stesso amore per gli oppressi a venire incontro ai malvagi come un giudizio ed ai liberati come una salvezza. Ed è conforme all'interpretazione molto cristocentrica di Jakob Bohme, secondo la quale nell'"Apocalisse" si svela la stessa

luce che appare ai malvagi come ira, agli eletti come sposalizio. Infine nel ritorno doveva essere rappresentato il movimento tutto contrario all'ascensione, di cui è al tempo stesso l'unico effetto pensato. Un effetto tale che il cielo da sede privata di Dio fu trasformato in città umana: la nuova Gerusalemme. Ed il movimento contrario all'alto consisteva proprio nel fatto che questa nuova Gerusalemme, appunto perché celeste, doveva scendere in basso verso gli uomini; e ciò si centra del tutto sull'uomo, questo nuovo cielo e questa nuova terra «...preparata come una sposa ornata per il suo sposo» (Apoc. Giov. 21, 2). Con queste parole l'"omousia" di Gesù ha in conclusione annesso a sé l'immagine del padre insieme a ciò che gli è subordinato, il mondo del sole e della luna: «La città non ha bisogno né di sole né di luna che l'illumini; poiché l'illumina la gloria di Dio e il suo luminare è l'agnello» (Apoc. Giov. 21, 23). Il suo splendore diviene in tal modo del tutto identico a quello della gloria di Dio; in Cristo dunque - e in ciò egli è del tutto diverso dai fondatori di religioni non messianiche come Mosè o Maometto - non c'è simiglianza con Dio, "omoiousia", ma invece eguaglianza con Dio, "omousia", che trionfa fino all'ultimo, anzi proprio all'ultimo. Gli Ariani hanno affermato la mera simiglianza con Dio; ma mediante essa non sarebbe stato neanche possibile affermare un autoinsediamento del figlio dell'uomo nel padre, un lume dell'agnello e della sua città identico a quello della gloria divina. Al contrario proprio un'ortodossia - quella che al concilio di Nicea condannò la dottrina ariana e canonizzò la dottrina atanasiana dell'"omousia" con il padre - ad approvare per il Cristo il "topos" sunnominato, il più rivoluzionario che mai nessun fondatore e nessuna parusia pretesero per sé. Ciò avviene inevitabilmente quando la categoria figlio dell'uomo entra a far parte dei misteri mitici ma anche mistici del desiderio e fa sì che l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto.

- Seconda considerazione sul serpente (1); gli Ofiti.

E' giunto il momento di ricordare uno scandalo molto audace. Esso risale direttamente all'annuncio della nostra stessa stirpe, e riveste

una pelle assai strana, quella del serpente. Dal giardino dell'Eden questi ha poi sedotto soprattutto la gioventù trovando in essa i suoi discepoli. Questi contatti non vennero mai dimenticati quantunque fossero stati sempre contraffatti. Dopo Gesù essi furono ripresi dagli Ofiti ("ofis" = serpente) (la setta gnostico-cristiana del terzo secolo, il cui pensiero conosciamo quasi soltanto attraverso i loro avversari contemporanei), i quali venerarono Ofis e ne ripresero l'antichissimo culto proveniente dal tempo matriarcale o da uno ancora più arcaico. Il suo culto - inizialmente con segni positivi e più tardi con segni per lo più negativi - lo ritroviamo infatti in molte religioni, anche se non con l'accentuazione biblica. Il serpente era l'animale ambiguo delle latebre piene di segreto della terra, da cui giungono tanto i gas velenosi quanto le fonti medicinali, i sogni e le profezie, i vulcani e i tesori. In tal modo fin dal principio il serpente non fu un'essenza semplice; questo animale tipico del veleno e della guarigione (il serpente di Esculapio); questo dio delle esplosioni vulcaniche ed insieme dell'eterno ringiovanimento e rinnovamento. Da una parte esso apparteneva completamente all'abisso ed era idra, pitone, tifone soggiogato dagli dèi del cielo. Eracle vince l'idra, Apollo il pitone ed edifica Delfi sulla sua tana, anche Sigfrido, anche Michele vincono il «drago dell'abisso.» Ma nello stesso tempo esso è il serpente del lampo, il fuoco nel cielo. E nello stesso alto luogo si trova anche Ureo, l'antico regale serpente egiziano raffigurato sui diademi e sul sole. Ora gli Ofiti - attenti anche ad altre tradizioni bibliche da cui rimasero affascinati - scolpirono in ben altra maniera il loro idolo. Attraverso l'eguaglianza con il serpente del paradiso essi giunsero a legare il culto antichissimo, ed in sé appartenente a una mitologia meramente naturale, con la ribellione religiosa. Il testo suona così: «Questo serpente è la forza che stette a lato di Mosè, il bastone che si trasformò in un serpente. Questo serpente che tutto abbraccia è il Logos sapiente di Eva. Questo è il mistero dell'Eden; questo è il segno posto sul germoglio poiché nessuno lo uccida nel caso lo trovi. Il serpente è Caino, i cui sacrifici non furono accolti dal Dio di questo mondo che preferì quelli sanguinosi di Abele, infatti il Signore di questo mondo si rallegra del sangue. Esso è colui che negli ultimi giorni apparve, ai tempi di Erode, nella

forma di un uomo... Nessuno può quindi essere salvato e di nuovo salire senza il figlio, che è il serpente... La sua immagine era il serpente di bronzo nel deserto che Mosè eresse; questo è il significato della parola» (Giov. 3, 14): «E come Mosè ha innalzato il serpente nel deserto, così deve essere innalzato anche il figlio dell'uomo... ciò che attraverso lui viene fatto, è vita ("Hippolitos - Elench V". Confer LEISEGANG, "La Gnosi", "Die Gnosis", 1941, p.p. 147 segg.). Gli Ofiti interpretarono così il serpente non solo come il principio generatore di vita, ma anche come la ragione che sopra ogni altra fa esplodere il mondo; esso insegnò ai primi uomini a mangiare dell'albero della conoscenza, stando appeso all'albero come «larva della dea ragione.» "Eritis sicut deus scientes bonum et malum" -fuori dal semplice giardino degli animali il vero peccato originale sarebbe stato quello di non voler essere come Dio. Invece di ciò, è caduta sugli uomini l'ira del loro semplice demiurgo, dal quale essi certamente hanno cominciato ad emanciparsi quando per la prima volta mangiarono dell'albero della conoscenza. E così il serpente che porta la luce, per quanto nella redazione della Bibbia sia stato preparato come il satanico e tenebroso cugino del male, non cessa tuttavia di essere presente in tutti i passi biblici sovversivi e di rottura. E ciò si accorda col testo ofitico sunnominato, che parla del serpente di bronzo che Mosè fece innalzare nel deserto e mirare affinché i figli di Israele venissero guariti (4 Mos. 21, 8-9), fino a Gesù; poiché questo simbolo non striscia per nulla al suolo in tutta la sua vita. Il seme del serpente, il voler essere come Dio, non operò solo la sovversione nelle persone; la sua natura prometeica si manifestò fra l'altro nel voler creare come Dio, come risulta dal mito della torre di Babele; un mito che suscita anch'esso le ire della peggior stampa clericale, e a cui corrisponde ancora una volta una cacciata, in questo caso dalla unità di lingua e di paese nella dispersione di tutti i popoli: nessuna punta che si erga fino al cielo è tollerata da Jahvè. Di qui si ritorna fino al visibile simbolo del serpente, l'indimenticato serpente della salvezza, il serpente salvatore che Mosè innalzò nel deserto: e il cui simbolo era posto nei punti più alti del paese ancora nei tempi di re Iskia. «E poi egli per primo distrusse il serpente di bronzo eretto da Mosè poiché fino a

quel tempo i figli di Israele l'avevano incensato e lo si chiamò "nehustan"» (2 Re 18, 4), cioè la cosa di bronzo. Questo allontanamento avvenne sul finire del settimo secolo a.C. eppure, ancora 700 anni dopo, l'Evangelo di Giovanni stabiliva un'eguaglianza fra Gesù e il serpente che fu appunto sottolineata dagli Ofiti: «Come Mosè innalzò nel deserto un serpente, anche il figlio dell'uomo dunque deve essere innalzato» (Giov. 3, 14). E da qui gli Ofiti traggono i parallelismi più stupefacenti, fra la morte in croce di Cristo e la maledizione del serpente, poiché esso ha «aperto gli occhi» ai primi uomini. Entrambi sopportarono l'ira del demiurgo, ed il serpente salvatore Cristo fu inchiodato a un altro albero, sul tronco della croce. Ma la riapparizione di Cristo - e vi è qui un contatto con il mito persiano della terra, apparizione di Zoroastro, quella definitiva - questa futura "parusia" di Cristo comparirà nella forma del "serpente del lampo". «Il Signore irrompe alla mezzanotte,» e poi getterà in rovina tutto il rifiutato mondo del demiurgo. Nello stesso tempo appare chiaro che qui il mito della ribellione è estremamente creativo; ed è abbastanza sorprendente il fatto che esso sembri purtroppo appartenere solo allo stadio pneumatico, nonostante un'ostinazione tanto caparbia, un'inversione di valore così unica della parola del serpente, e il fatto che l'"eritis sicut Deus" rappresentò per la esegesi puramente teocratica un duro boccone. La straordinaria uguaglianza di Cristo con il vecchio serpente, l'unico cugino di Mefisto, compì l'opera; e su di essa scese in seguito il silenzio e non solo sul piano politico ma anche, per una ragione difficilmente comprensibile, su quello pneumatico. Con il mutare della destinazione della croce, particolarmente accentuato negli Ofiti, si abbandona l'idea del buon padre che ha offerto un figlio, per passare al demonio di questo mondo, che per la seconda volta ha calpestato e spento la luce della liberazione ed ora in modo più radicale.

Questa dottrina andò molto innanzi ma poi, nei tempi che seguirono, non ebbe successo. Come nessun'altra eresia essa venne ripudiata, scartata. La sua tradizione non solo presenta particolari lacune, ma è anche stata adulterata in un modo troppo gnostico affinché non vi si potesse riconoscere ciò che vi era di perspicuo, di

essenziale e di pericoloso. "Ab ovo", infatti, la mostruosa equazione serpente-Cristo dovette apparire come una bestemmia ancora più mostruosa. E perciò gli Ofiti non vennero neppure giudicati quei pessimi eretici che pur sono, nella loro grandezza, dai padri della chiesa e poi dalla storia ecclesiastica. Dapprima furono segregati come fossero pazzi ripugnanti oppure affidati all'oblio in altre maniere. E tanto più volentieri ci si sbarazzò di loro quanto più lo scandalo ofitico - ovvero la sproporzione tra il mangiare la mela dell'albero della conoscenza e la punizione susseguente - non cessò di inquietare. Tuttavia il "pungolo del problema" del cosiddetto peccato originale urgeva anche senza l'equazione serpente-Cristo e si nascondeva dentro all'Antico Testamento. Così dalla teologia rabbinica esso venne senz'altro rimesso a quella cristiana- scolastica prima di tutto attraverso Maimonide. E' istruttivo vedere questo pensatore partecipe anch'esso del generale, radicato oblio dell'ofitismo avanzare il suo problema mai placato, anche se ovviamente lo fece seguire dall'usuale, corretta «soluzione» tanto insufficiente. Tuttavia Maimonide, pensatore e non pappagallo ("Guida dei perplessi", "Fuhrer der Verirrten" I, "Meiner", p.p. 30 segg.) incominciò così: «Un dotto mi pose alcuni anni fa la seguente domanda importante che merita seria considerazione... L'interrogante dice: dal semplice tenore del testo della Scrittura pare emergere che l'intenzione originaria del Creatore nei riguardi dell'uomo sia stata quella di farlo come tutti gli altri esseri viventi, senza ragione e facoltà di pensiero, incapace di distinguere fra bene e male. Ma quando l'uomo disobbedì, questa sua disobbedienza gli comportò quale salario questa grande perfezione che spetta esclusivamente all'uomo. Ma questo non è niente di diverso dal dire che un uomo qualsiasi, a cagione dei suoi peccati e dei delitti particolarmente gravi che ha commesso, verrebbe trasformato in una creatura migliore e sarebbe trasportato nel cielo come stella.» E' questa una domanda che trascura in maniera troppo vistosa la pena sovrapposta al salario, ma che in ogni caso definisce quest'ultimo come frutto, come una conseguenza non raggiungibile della «disobbedienza»; solo così si realizzò, come prosegue l'interrogante, l'umanizzazione di Adamo ed Eva creati originariamente da Jahvè

solo in forma di animali. La risposta di Maimonide a questo interrogante (che è forse soltanto una sua finzione) tenta ovviamente un'apologetica del «creatore dell'uomo, sostenendo che questi aveva già provveduto senz'altro Adamo di ragione non sensibile, non affettiva, che l'uomo caduto ha in seguito appunto perduto, e non di quella torbida dei giudizi di valore. «Perciò,» conclude qui Maimonide (con tortuoso ragionamento a differenza del suo interrogante meno sottile ma più acuto e sicuro nella mira), «perciò è detto: 'Voi sarete come Dio, quando voi conoscerete il bene ed il male.' Non viene detto: quando conoscerete o comprenderete il vero ed il falso. Nell'incondizionato (cioè nell'oggetto della conoscenza e non della semplice opinione) non vi è alcun bene ed alcun male, ma solo vero e falso.» Nella conservazione, e in una sorta di acutizzazione del problema posto continuava a vivere dunque anche in Maimonide, come in modo affine poi in Tommaso d'Aquino, un elemento per così dire ofitico, che offriva comunque il destro per svolgere l'apologetica altamente necessaria di Colui che aveva proibito la conoscenza. Dove a dire il vero, la formulazione della domanda si mantenne sicuramente più a lungo della risposta tortuosa che invano cerca di trarsi d'impaccio, risposta che il serpente degli Ofiti avrebbe potuto dare in modo più esauriente. Oltre ciò l'ofitismo, segregato in tal modo dalla tradizione e in rapporto ad essa, si mantenne in vita fino al sesto secolo, tanto da rivelarsi ancora degno di persecuzione sotto Giustiniano, il quale, nel 530, emanò appunto un'altra legge contro gli Ofiti. E se non Marcione stesso - l'Evangelista del Dio estraneo al demiurgico - certo i successivi Marcioniti hanno ancora onorato a lungo (come nel 450 racconta il vescovo Teodoreto) contro il Creatore del mondo il serpente del paradiso, quello che appartiene all'albero della conoscenza: e il simbolo di un serpente di bronzo è stato probabilmente usato nella celebrazione dei loro misteri (confer HARNACK, "Marcion", 1924, p. 169). Fino al tardo Medioevo si mantenne questo serpente di bronzo, anzi questa volta entrò nel calice della cena e, come ornamento nella decorazione di indubbia foggia orientale-mistica delle chiese dei Templari. Hammer-Purgstall, il grande orientalista, che fu anche un avversario dei

templari, pretese di aver scoperto nel reliquario di questo ordine memorabile persino il «diagramma ofitico,» come era stato descritto da Origene: esattamente come la linea mondiale del contrasto fra Jahvè "minus Exodus" e lo spirito del serpente del mondo migliore. Anche in alcune Bibbie barocche, usate evidentemente nelle sette, si possono vedere ancora delle illustrazioni con nessi conservati in maniera sorprendentemente esatta: il serpente di bronzo nel vecchio vestibolo del tempio presentato come Cristo crocifisso e la croce del Golgota come albero della conoscenza con il serpente inchiodatovi sopra. Immermann, il poeta del «Merlino» asserì persino, nel suo romanzo "Epigonen" (Nono Lib., secondo cap.) di aver scoperto ancora segni ofitici nei vecchi cimiteri della Turingia (occorre presupporre certamente che Immermann non abbia guardato nel profondo della storia della chiesa di Neander, nel più forte dei ricordi degli Ofiti). C'è poi stato l'intervento di Hegel, e non già in rapporto all'equazione serpente-Cristo, che gli sarebbe apparsa troppo scurrile, ma invece, come abbiamo notato, in merito all'inversione di valore del paradiso di stile cripto-ofitico. Hegel, ancora semifeudale, non è stato attirato dall'eguaglianza degli uomini nello «stato originario,» ma, e questa volta per motivi giustificabili, ancor meno dal sonno dell'intelletto celebrato nello «stato originario,» così conveniente per il facitore di Adamo. Perciò egli dà un saluto sotterraneo al seduttore: «Il paradiso è un parco dove solo gli animali e non gli uomini potevano rimanere» ("Werke", IX, p. 413); e dice quindi della decisione di Adamo: «Noi possiamo dire che egli esce da questo stordimento e giunge in generale alla luce della coscienza, più vicino a quello che è per lui il bene ed il male» ("Werke", XI, p.p. 194 segg.; confer inoltre BLOCH, "Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel", 1962, p.p. 331 segg.). Sebbene noi siamo costretti a riferirci, per quanto riguarda gli Ofiti a racconti, in particolare quelli di Ireneo, che si propongono quasi soltanto di escluderli e di violarli, il cosiddetto peccato originale non poté cadere del tutto nell'oblio insieme al suo tono originario affatto eretico. L'arco stesso è grande, dal culto degli animali al culto delle sirene, all'albero della conoscenza ad un Cristo-Lucifero, ed al terzo serpente, quello del lampo, che infine trova la sua riuscita

apocalittica. La fantasticheria della gnosi primitiva è qui altrettanto grande, ma è tuttavia ancora maggiore la volontà di luce che qui si spande attraverso ogni caos. Cosicché noi possiamo ripetere che il serpente del paradiso è la larva della dea ragione. Il che penetra molto più in là della storia dei miti ed imprime su tutto ciò la sua cifra invece del «diagramma» ofitico. Per fortuna nella storia delle rivoluzioni è presente una qualche ragione, in cui questa cifra ininterrottamente si riconosce, ed essa non è più eccentrica ma naturale.

- Seconda considerazione sulla luce dell'Esodo (2).

Marcione, o l'annuncio di un Dio estraneo senza questo mondo.

E' giunto il momento di ricordare un altro audace scandalo. La dottrina di Marcione non portava con sé in modo esplicito il serpente, ma forse era ancora più fortemente tentatrice. Marcione (vissuto in Roma intorno al 150), l'amaro cristiano che si contrappose nel modo più acuto alla «legge» del mondo e del suo creatore diede l'antitetica parola d'ordine. "Antitheseis" era il titolo del libro di Marcione andato perduto, ma in parte conservato nelle citazioni dei suoi avversari. Esso si volge contro tutto ciò che riguarda la florida vita, quella che in questo mondo si corrompe, e quindi contro il benessere carnale ma anche contro la morte che attende la carne. Tutto è una cattiva messe, ivi compreso il suo creduto creatore, il nostro «padre» corporale che è atroce, «equo,» senza grazia. Nella lunga galleria del Vaticano che conduce alla biblioteca ed alla raccolta delle sculture, fra le centinaia di epigrafi in gran parte provenienti dalle catacombe, se ne trova una che reca in sé lo spirito di Marcione (e Giobbe non sarebbe stato molto lontano da essa). Un rilievo indica la mano levata e l'avambraccio di una giovane per nulla pronta alla preghiera, anche se indica verso l'alto. Infatti sotto il rilievo sta scritto in tre tempi, che non significano resa, ma hanno una mira ben precisa: «Procope, levo manus contra deum qui me innocentem puellam sustullit quae vixit annos XX, pos. Proclus.» La ragazza che in tal modo leva la mano

contro il preteso Dio che lei innocente a vent'anni ha rapito alla vita, parla con Procopio, presumibilmente il suo fidanzato; e Proclo, suo padre o suo fratello o non so quale amico, pose la pietra: cristiana dunque secondo le catacombe, ma tuttavia, come una marcionita, "contro" il Signore della vita e della morte. L'iscrizione non menziona più alcuna divinità planetaria reggitrice del destino prevalentemente malvagio (l'impersonale «Eimarmenen»): il "contra deum" indica piuttosto un dio singolare, secondo la concezione monoteistica. In nuce è qui nascosto lo stato d'animo e il modo di sentire e pensare in cui il pensiero marcionita si inserì: "contra deum" = contro Jahvè in qualità di formatore e signore del mondo. Marcione, colui che diede la parola d'ordine di un'antitesi pensata cristianamente, cercò di strappare radicalmente Gesù dal quadro biblico- giudaico durato fino allora. E ciò avvenne, notiamolo bene, senza una qualsiasi tensione o inimicizia verso i Giudei (Marcione venerava il giudeo Paolo come il suo maestro); ma nulla Gesù aveva in comune con la Bibbia di Jahvè fintanto che essa rimane tale. Marcione non solo poneva il messaggio di Cristo in contrapposizione con l'Antico Testamento, ma ne faceva qualcosa di assolutamente diverso; la rottura con l'antico segue dunque al salto dell'Evangelo nel nuovo che appare senza confronti. In tal modo è in primo luogo a partire da Marcione che si è sviluppato ed è stato posto in risalto in genere il concetto di un Nuovo Testamento; e così Marcione, che subodorava ovunque la presenza di vecchi otri, ha assunto nel suo canone del vino nuovo solo l'amico di Paolo Luca e dieci delle lettere paoline che ci sono rimaste. Nell'insieme Marcione spezzò ogni legame con lo Jahvè dell'Antico Testamento, ridotto del tutto al rango di demone insieme con i profeti a lui tanto sgradevoli; sparì così anche il battesimo di Giovanni nella visione del «ritorno di Elia.» Nello stesso tempo diviene sempre più chiaro il legame con Paolo, il Paolo che veniva sottolineato in una luce antitetica e nemica della legge precedentemente data. In tal modo Paolo aveva contraddetto Jahvè non come creatore del mondo, ma come suo reggitore o più esattamente, come datore della legge. Paolo apostolo aveva posto fra «legge» ed «Evangelo,» fra «morale del comandamento» e «libertà,» fra «giustizia» e «grazia» quello iato

attraverso il quale Gesù doveva risultare inconfondibile. Ma d'altra parte Marcione si legò molto appassionatamente - volendo raggiungere, superando Paolo, al di là del reggitore del mondo il suo malvagio creatore - all'antico "dualismo" dell'arcaica religione persiana che nel suo tempo si era rinnovato. Esso veniva interpretato da Arimane ed Ormuzd, il cattivo ed il buon principio, l'uno che crea il mondo e l'altro che lo riscatta. Così venne messo in luce in chiave mitologica, oltre al malvagio reggitore del mondo, anche il suo malvagio creatore e presto giungeranno anche Mani ed i Manichei, ed ancora Agostino nella lotta tra "civitas terrena" e "civitas Dei". Il dualismo persiano comunque, con Arimane, l'assolutamente malvagio, quale unico antipodo del bene, acutizzò in Marcione l'antitesi di Paolo fra legge ed Evangelo fino all'inconciliabilità, e così pure fu acutizzato il "Novum radicale" che Marcione pose in risalto quale verità dell'Evangelio. Paolo tuttavia, nonostante si sia elevato al di là della legge dell'Antico Testamento, l'ha invero relativamente onorata, pensandola in guisa di «maestro con la sferza» "paidagogos" che conduce a Cristo (Gal. 3, 24) e soprattutto mai, o quasi mai, ha messo in discussione l'identità del demiurgo con il Dio altissimo. Nonostante 2 Cor. 4, 4 che parla degli «increduli, le cui menti il "Dio di questo mondo" ha accecato perché non rifulga ad essi lo splendore dell'Evangelio della gloria di Cristo, il quale (soltanto) è l'immagine del (vero) Dio.» D'altra parte tuttavia ciò che differenziava Paolo da Marcione era insito nei dualismi persiani e in quelli gnostici assunti in seguito, e soprattutto nella mera riduzione del principio di Jahvè al male: il dio del non-Evangelio di Marcione non è il malvagio assoluto; questo, nel suo pensiero, sta al servizio del "giusto atroce e senza pietà". Cristo ha tuttavia tanto poco in comune quanto "egli è totalmente estraneo a questo mondo, è il Dio di esso innocente" che ha rivelato Cristo "contra deum huius mundi" (confer HARNACK, op. cit., p.p. 106 segg.). La determinazione di Marcione va dunque al di là di quella affine ed in nuce di un "Theos Agnostos"; infatti questo Dio semplicemente sconosciuto di cui Paolo ha predicato in Atene (Atti Ap. 17, 23) ed a cui gli Ateniesi hanno eretto un altare, per quanto egli possa significare insieme un qualcosa finora rimasto del tutto

estraneo, non libera secondo Marcione dalla carne, dal potere, dal mondo, dalle stelle, e dal Dio sopra alle stelle, come fa invece il Dio di Marcione, che rapisce da tutto ciò. Marcione afferma senza possibilità di dubbio che questo messaggio, inteso come una forza che rapisce e conduce a casa nel giubilo, questo esodo estremo, risuona radicalmente nemico al mondo, e come tale, risultò anche oscuro da un punto di vista empirico. Il messaggio di Marcione non libera solo dalla prigionia, come accadeva nel grande archetipo dell'esodo dell'Antico Testamento, da lui eliminato; esso libera anche dalla carne come da ogni al di qua e non conduce per nulla in un mondo migliore. Questo assoluto e puramente spirituale addio al mondo, caratterizzato da un "logos" mitico, non possiede nella sua ascetica alcuna terra davanti a sé, in cui fluiscano anche solo per transazione il latte ed il miele; e Cristo, conformemente a questo docetismo puramente spirituale dei Marcioniti, non è per nulla risorto nella carne. Anzi il vero Cristo nemmeno è nato nella carne, secondo i Marcioniti: se il messaggio del dio totalmente nuovo e straniero avesse portato con sé tale carne non sarebbe stato in grado di comunicare la sua "purezza". E pertanto anche qui, anche con questa ascetica astratta - e così spesso banalizzata - anche con questa determinazione rovesciata della totale estraneità del Dio di Marcione, nessun distacco esiste "dall'uomo" di questo mondo, al contrario: si mirava piuttosto a raggiungerlo nella sua pienezza, nel suo proprio, specifico trascendere verso una patria in terra straniera ad esso unicamente identica. Tutto ciò non deve evocare soltanto l'immagine della fanciulla qui giunta da una terra lontana per raccogliere il mazzo di fiori più bello; e neppure è la storia di chi, ritornato dal paese straniero, racconta romanticamente di un azzurro fiore lontano che placa l'affanno ed offre un sostegno. Ma è l'annuncio che qualcosa di inaudito e di ignoto ora è giunto, intimo nel senso più profondo; è la patria, proprio perché nessuno vi è ancora mai stato. Perciò Cristo, secondo Marcione, doveva giungere egualmente, nonostante l'ascesi estremamente tenebrosa sul piano empirico, ed una nuova musica delicatissima avrebbe accompagnato il rapimento; ovvero, anche secondo Tertulliano: Cristo doveva rapire dalla loro falsa casa paterna le creature appartenenti al dio

buono e decise a prendere il volo. E verso dove porta il Cristo la sua sposa? Questa terra straniera doveva essere, qui come in ogni mistica, anche se priva di un'ascesi stabilita, qualcosa di più e non certo di meno della luce e della vita che qui ci sono già note. E Marcione - con una gioia che ha una possibilità molto ridotta di successo sul piano empirico - proprio in questo si è richiamato qui a Paolo: «Ciò che nessun occhio ha visto e nessun orecchio udito e non è entrato nel cuore di nessun uomo, Dio lo ha preparato (e l'atteso qui è assoluto)» per coloro che lo amano (1 Cor. 2, 9). "Questa terra straniera che accoglie", inaudita e di cui il Cristo per primo ci ha dato in genere il presentimento, rappresenta, per l'anti-«legge,» l'anti-«giustizia,» l'anti-«creatore e reggitore del mondo» di Marcione, il "senso" inteso di «libertà,» «grazia,» «ritorno.» Soprattutto perciò attraverso l'esodo doveva venir rifiutata la creazione del mondo con questo «deus» creator, in forza della buona novella finalmente raggiunta - "ultima Antithesis est creatoris finis".

In tutto ciò quel che massimamente sorprende è il sorprendente stesso che appare improvvisamente come un lampo. Ed invero esso rappresenta un "salto" nei confronti di tutto ciò che prima è successo, e che è degno solamente di scomparire inghiottito. Ciò che giace continuamente nel male, può solo fare e promuovere il male; ed è quanto, secondo Marcione, è accaduto in tutta la storia fino a Gesù cosicché non esiste fra l'una e l'altro alcuna mediazione; la nascita di Gesù sta quindi significativamente nell'anno zero, all'inizio di un nuovo computo del tempo, che solo in apparenza appartiene ancora al tempo storico. L'anno zero, nell'interpretazione di Marcione, è dunque totalmente diverso dai principi di numerazione posti dentro alla storia e accettati semplicemente in quanto tali, ad esempio quella romana "ab urbe condita". Paradossalmente si potrebbe citare come fatto analogo il nuovo inizio altrettanto totale dalla Rivoluzione Francese, l'anno zero giacobino, come distacco da tutto l'«Antico Testamento» della storia, vista come un puro inganno di principi e di preti. Ma anche Marcione in un "topos" impareggiabilmente diverso, cioè religioso, rifiuta ogni mediazione storica prima del suo "Novum"; una

mediazione dunque non solo attraverso azioni e opere ma anche solo attraverso la realizzazione di presentimenti o di promesse. Anche per i profeti e persino per il serpente del paradiso degli Ofiti, quel che d'imprevedibile è nel messaggio cristiano non poteva essere stato disponibile in alcun luogo, nessun tipo di storicità vale qui di fronte alla salvezza che si è manifestata in maniera sconnessa, di fronte alla sua "gratia" anche storicamente "gratis data". Così giunse nel mondo attraverso Marcione quella coscienza del salto che si oppose ad ogni accettazione del passato: la storia non ha alcuna salvezza, la salvezza non ha alcuna storia. Tanto è falsa questa tesi nella sua assolutizzazione altrettanto è significativo il suo ammonimento anzi il suo controveleno contro ogni catena di mediazione storica, anche essa assolutizzata: è un ammonimento che prima di tutto sembra reagire contro l'inchiodamento del corpo vivente alla croce della storia. La libertà al posto della totale determinazione operata da ciò che sta alle spalle si contrappone in modo esagerato contro l'altrettanto esagerata predestinazione; il "Novum" anche nella sua mediazione non deve rinunciare al salto che gli è essenziale come l'"imprévu" è essenziale alla meraviglia del meraviglioso. E' proprio così che avviene l'ulteriore approfondimento di ciò che è oggettivamente sorprendente in Marcione (e senza il quale il salto "storico" sarebbe formale). E' appunto la profondità della sua "terra straniera", che è totalmente ignota e nello stesso tempo proprio per questo è la patria più vicina e familiare. Il Dio straniero, che non solo non ha colpa di questo mondo e non ne è toccato, ma che ha pietà di esso, toccò la terra unicamente in Cristo e anche con lui in maniera nascosta. Proprio questo trascendente "absconditum", velato anche nel suo Evangelo, deve essere nella sua lontananza l'unica realtà che illumina; infatti già il dicibile non può che deformare. Così si apre l'"Antithesis" di Marcione: «O meraviglia sopra tutte le meraviglie, è estasi, potenza, stupore che sull'Evangelio non si possa dire e pensare nulla (cioè fuori della sua gioia) né che lo si possa confrontare con alcunché» (confer HARNACK, op. cit., p.p. 118 segg.). Secondo Marcione non solo gli uomini ma neppure il Dio creatore da loro adorato nulla sapevano, prima della venuta di Cristo, di questo Dio estraneo e

totalmente separato; questa tesi, di un dualismo così estremo, colpì al cuore la relazione Pater-Christus dell'"apostolicum". E' proprio questo azzurro tutto lontano che si adegua unicamente all'eros cristiano che diede a questa terra straniera la sua più profonda familiarità: «Patria è qualcosa in cui nessuno ancora fu.» L'unione del motivo della fuga dalle strettezze e dalle condizioni inadeguate in cui l'uomo è nato, con il motivo del rapimento dello straniero che, da una terra finora totalmente estranea, ritorna nel «volto disvelato» di noi stessi, in questa terra straniera che sola ci è affine, - questa unione non apparve sotto forma di religione precedente. Senza dubbio: quanto è del tutto non mediato, assolutamente nuovo ed estraneo, è dal punto di vista "politico"-storico un giacobino "nonsense". Ma ciò ha tutt'altra risonanza dal punto di vista di una "soteriologia" che si volge alla fine dei tempi, nel senso cioè del cristianesimo primitivo. Il che è particolarmente vero se si pensa che Marcione toccò in noi un luogo del desiderio e dell'attesa per il quale era più facile credere in ciò che non era giunto piuttosto che in ciò che era giunto. E qui può allora apparire una mediazione che non si può certo definire storica, ma certamente psichico-eschatologica. Ed ancora un'altra osservazione: il contatto (nel messaggio cristiano) con la più potente familiarità ed insieme con la più forte gioia. Quel «Totalmente-altro» di cui Marcione era entusiasta, non poteva essere per nulla lo sguardo della Gorgone che lasciò di sasso; esso doveva portare a casa la pura gioia. E persino fece sì che il forte elemento del trascendente insito in questa gioia, abbandonato l'eteronomo di ogni trascendenza, se ne liberasse completamente volgendosi a ciò che più da vicino ci illumina. Il figlio dell'uomo, Cristo, non ha di certo alcun Dio sopra di sé, nemmeno uno straniero, ma uno pieno di grazia; tuttavia il fantasma cristiano di Marcione poneva la sua altezza unicamente nel segnale luminoso al di qua dell'"atopos".

AUT LOGOS AUT KOSMOS?

- Chiamare davanti alla porta.

Vi è un intimo che solo indugia e cova, e fino all'ultimo vuol dunque covare solo se stesso, tanto che appare spesso come una chiocchia. Tuttavia una genuina e precisa riflessione o la ricerca attraverso di essa costituisce di per sé anche una chiamata davanti a quella porta che dalla libertà si apre sulla libertà. La realtà esterna seduce col suo richiamo, con l'attesa che la porta si apra. Così quella realtà corrisponde ancora, come il nostro intimo, alla nostra situazione (o almeno vi corrisponde quasi sempre) senza mantenere quel carattere oggettuale proprio di ciò che non ci riguarda affatto. La realtà esterna ci riguarda in maniera straordinaria, e solo procedendo da questo contesto assume valore la cura di sé. E l'intimo che si muove rimanendo in se stesso, proprio perché umano, non può colmarsi di sé ed ha bisogno prima di tutto di essere circondato dall'esterno e di ascoltarlo, per formarsi in definitiva in esso. Altrimenti l'intimo, lungi dall'aprirsi, si configura come uno starsene seduti presso la stufa: insieme all'anima solitaria e bella, che vive sul conto altrui, e si reifica nella sua autogiustizia. Allora l'intima luce si riduce assai presto ad una fioca lampada, e secondo i cristiani molte sono le cose che lascia intentate come Lisetta Muller. Non conta dunque la cura di sé sostenuta, come sempre avviene, da un'ampiezza tentatrice perché altrimenti l'intimo sarebbe meno che mai in grado di mutare, mentre è qui invece proprio per questo.

- Orfeo e le Sirene.

Questo annuncio a noi così affine giunse soltanto quando la realtà esterna sembrò sentirne il bisogno. Dunque solo per unificare queste due realtà l'uomo volle, e soprattutto poté, opporsi al corso delle cose. Questo corso continuò pur sempre ad andare avanti dopo essersi impadronito di quel po' di magia dell'io che, sia pure con molta misura, gli si opponeva. Si pensi alla saga di Orfeo, e in particolare a lui come al cantore di ciò che è giusto, e che costringe

all'ascolto e si lascia prendere "ad notam". Tuttavia anche nelle saghe si modifica solo qualcosa di sporadico nella realtà esterna: nelle saghe ciò che contrappunta caparbiamente l'ordine esistente può penetrare solo caso per caso. L'io sonante di Orfeo fa sì che gli animali selvaggi e persino gli alberi e i fiumi si avvicinino per ascoltarlo. Con la quieta potenza della musica che placa anche se strugge, Orfeo penetrò nell'immobile regno dei morti, toccando persino le Furie: e si fermò la ruota di Issione, ed Euridice fu lì lì per risalire in alto, alla luce del giorno.

Una magia tutta bianca venne dunque opposta a quella nera delle Sirene, nemica dell'uomo; confutata apertamente dal canto di Orfeo fu ridotta al silenzio, e le Sirene si inabissarono nel mare. La loro inebriante seduzione che non celava che artigli, lacerazione e morte fu dunque alla fine esorcizzata e confutata, col canto di Orfeo che la superò con volo apollineo. E' vero che Orfeo non fu però in grado di controbattere più tardi, come aveva fatto con le Sirene, anche quel nugolo di ebbre Baccanti che incontrò quando alzava i lamenti per la perdita Euridice. Egli venne anzi dilacerato dalle deliranti come un tempo Dioniso, ed ora non corrisponde più all'irrompere di un canto umano, ma a un dio orgiastico della vita. In una fusione che non si limita più solo a quietare, placare e sciogliere ma partecipa anche del corso baccantico della natura. Non ha alcuna importanza che il corso ulteriore della saga narri come Orfeo dilacerato venne appunto riunito ad Euridice nell'Ade, in quel silenzio pieno di lacrime, in quel luogo così poco dionisiaco. E' stato proprio il fedele lamento per Euridice a scatenare la furia delle baccanti che lacerarono il cantore di una dottrina che nulla ha di orgiastico. Quasi fossero nuove Sirene, e come se, vicini ad un "logos" cantore, ci si trovasse ancora nel ventre dell'antico mondo.

E tuttavia la volontà di aprirsi un varco era più forte. La scuola orfica onorava il leggendario maestro poiché gli era stato dato di ritornare dall'Ade. Nelle cerimonie di consacrazione di nuovi adepti l'elemento dinamico era la liberazione dei fedeli dall'angoscia di una vita incerta e di una morte tanto più certa. Una tale fuga salvifica e una salvezza tanto fugace erano ben singolari nella civiltà greca, che sembra in genere così fedele al corpo ed al mondo. L'ascesi orfica,

questa astinenza dal corpo e dal suo aldiquà posto nel punto centrale dello stabile immanentismo del mondo greco, aveva un effetto doppiamente strano, visto che si immergeva in un'atmosfera ebbra di suoni dionisiaci. Ma ecco l'equazione di "soma" con "sema", ovvero di corpo con sepolcro: al dio dell'ebbrezza che scioglie le membra rimaneva come ultimo, unico compito quello di spezzare i vincoli del sepolcro del corpo. Si era giunti al momento di fermare la ruota di Issione, e con essa anche la ruota del nostro continuo rinascere in nuovi corpi, senza che nulla avvenga anche acosmicamente, in questa successione di eventi non sirenici tesi a liberare dal mondo. Quel mondo a cui orficamente si sfugge, lo si riprende perlomeno nel suo culmine, e cioè nella luce; ed il sole rimane «pagano,» anche se in un senso sempre nuovamente trasposto. Tuttavia l'equazione orfica corpo-sepolcro disturbò il mondo greco, come lo disturbò anche il sentimento dell'al di qua tanto fortemente straniero al corpo. Così si andò molto oltre Platone, il quale anche per questo, e non solo a causa di Apollo, non vedeva punto di buon occhio i misteri orfici. Poiché ciò avvenne proprio nel momento in cui le idee di Platone e la loro visione, abbandonato questo mondo lo raddoppiarono lassù in alto, e «nel cielo» di nuovo tutto fu contenuto, perfino l'idea dello sporco, oltre a quella della luce. Gli Orfici già molto tempo prima di Platone avevano dato insomma un saggio di quello che sarà il tardo pensiero greco ed anzitutto di quello gnostico, che vide il mondo come prigione. Una prigione che è quindi da abbandonare con il grido «paue, paue,» «stai zitto e cheto,» «finiscila» - rivolto contro il corso del mondo condannato come la ruota di Issione. Ma ciò vien detto in modo tale che la parola che potrebbe spezzare l'uomo non si estingue essa stessa in un puro vuoto acosmico. Ancora permane piuttosto un residuo mondano, tipicamente greco, anzi, come vedremo, un'eredità che viene ancor più da lungi, da un'origine cioè orientale pagana e dunque "mitico-astrale". Secondo la quale lo spirito umano poteva a lungo riscaldarsi nell'incantesimo come nel fascino dell'esterna natura e non voleva né poteva volare via da essa.

- Esodo e conservazione del cosmo negli Stoici e nella Gnosi.

Assai a lungo il mero intimo stette fuori dalla spiacevole realtà esterna solo per se stesso. Conservò il proprio carattere privato, e si astenne dalle faccende mondane, opponendosi e contrastandole, ma quasi mai in maniera attiva. I sapienti che si conformarono a tale modello vennero perciò raramente perseguitati, dal che nacque il consiglio, non soltanto epicureo quanto soprattutto stoico, di vivere nel nascondimento. Insieme al consiglio, di certo non del tutto passivo, di non lasciarsi prendere e neppure avvicinare da quei rapporti sui quali non si può esercitare alcuna forza. Ma spesso ciò si ridusse all'astuzia che mira ad ottenere una mera pace dell'animo, saggia nelle intenzioni ma non lungimirante, rassegnata e quindi non genuina: non la "secessio plebis in montem sacrum", ma senza dubbio il semplice involucro della Stoa. Finché si pervenne a un esodo (del tutto apparente ma già dominato dal mondo) il quale si limitò ad annunciare, semplicemente, come accade in ogni Stoa cortigiana, che nel mondo vi sono cose che si riconoscono meglio combattendole piuttosto che partecipandovi. Ben diverso tuttavia, perlomeno nel modo di circoscrivere i problemi, è il "logos" del sapiente stoico genuinamente inteso. Il quale si allontanava dal mondo da cui pure era scaturito, così come in ultimo, proprio quando con passione se ne distaccava, voleva di nuovo identificarsi con esso, col mondo «incorrotto,» col mondo come «natura,» quale «città di Zeus» in una visione puramente panteistica. Qui il sapiente stoico fissò il giustissimo cammino che restava altrettanto «naturale,» e che non solo liberava dal disturbo interno come da quello esterno, ma - alla fin fine - scopriva il "Logos" anche al di fuori dei semplici individui nel mondo stesso, e ad esso si alleava. E andò avanti fino a concepire uno stato mondiale umanamente governato, da scoprire con la stessa tranquillità solo al momento della fondazione, facendolo emergere dalla "imitatio naturae rectae". Talché il giusto cammino doveva in ultimo comparire in questa Stoa che credeva nel mondo non attraverso una rottura, ma attraverso un aumento, ovvero una «naturalizzazione» sempre più sincera della creatura. Cioè: innalzandosi al di sopra dei turbamenti del mondo

l'uomo libero nella sua fermezza non è perciò per nulla disposto ad uscire dal mondo della natura, ma vuol rappresentare invece una genuina funzione immanente della vera essenza del mondo dell'essere-nel-mondo, della perfezione della natura. Nell'accordo che viene così asserito dalla libertà insieme con la necessità intesa nel senso stoico, anche lo stesso destino, "fatum", "heimarmene", non sta di fronte alla libertà stoica come un turbamento, ma al contrario come guida - quanto più profondamente tale libertà vuole apparire ed affermarsi - "volentem ducunt fata, nolentem trahunt". Non vi è qui nessun canto di Orfeo che voglia uscire dall'armonia delle sfere affermata cosmicamente; quanto piuttosto vi è il "logos", che nel sapiente si faceva autarchico e voleva essere legato ed unito con il corso e il sostegno del "kosmos". In tal modo persino l'anima umana poté in ultimo apparire particolarmente affine allo spirito che tutto governa nel mondo presente, immanente e senza al di là. Proprio lo "egemonikon" nell'uomo diventato libero che gli permetteva di seguire un retto cammino attraverso il mondo, doveva ancor essere e rimanere una parte del suo «logos spermatikos,» della sua stessa ragione generante.

L'esodo divenne certamente tanto più appassionato quanto più malvagio era il mondo circostante, quanto maggiore era il numero degli uomini che, pur sentendo il loro destino come ripugnante, opprimente e nemico, non gli si ribellavano. Così l'uomo si vide del tutto prigioniero, e l'anima si manifestò come una fanciulla che, imprigionata in una carne, materia e casa di stato orribili, null'altro attende se non il rapimento, sulla strada che il consacrato ai misteri doveva indicarle. Di certo non da ultimo veniva l'esercizio della morte intesa dagli gnostici appunto come un'ascesa, sia pure minacciata, proprio come la nascita era una caduta in questo basso mondo. Ma il mondo percorso dall'anima che sale e che riacquista tutta la sua estensione divenne per loro, anche nella sua altezza planetaria e veramente cosmica, assai diverso dalla «città di Zeus» già affermata dagli stoici. Al contrario l'anima venne qui dominata dagli spiriti dei pianeti (i cattivi «arconti,» gli autentici «cosmocrati»), da un fato non più affatto amichevole come nella Stoa. In tal modo la cosa più necessaria all'anima che si separa,

proprio nel momento in cui intraprende il «viaggio nel cielo,» è una parola d'ordine, affinché essa possa passare salva dinanzi ai malvagi dominatori planetari del mondo, e dunque dinanzi a coloro che creano i mali nel cosmo, alle fonti della stessa "eimarmene". La quale perciò, nella tetraggine del mito astrale, sì è fatta assolutamente nemica dell'uomo e non lascia più spazio nel cosmo a nessuna buona Stoa-natura, e neppure a nessuna «omologia con la natura» in senso stoico. «Sì, non solo i pianeti, anche i dodici zodiaci delle sfere delle stelle fisse e le dodici costellazioni dello zodiaco vennero annoverati fra i demoni della distruzione; tutto il firmamento era la dentatura del diavolo, tutto l'universo una tirannia.

Sole, luna e stelle sono nel loro insieme la sfera fatale del destino, la sfera della "eimarmene"; reggitore del mondo è il diavolo» (confer "Das Prinzip Hoffnung", p. 1315). Di qui dunque il «paue, paue,» l'alt, l'alt al corso della necessità, fino ad un Paolo gnostico che «scuote le sbarre di questo mondo di morte.» Sino a giungere a un vero e proprio legame con il paese nemico della visione gnostica e astrodemoniaca: «Perché noi non abbiamo da combattere con carne e sangue, ma con i potenti e i violenti, e cioè con i signori del mondo che dominano in questa tenebra, con i cattivi spiriti ("cosmocrati") sotto il cielo» (Et. 6, 12). L'idea prosegue ancora fino ad Agostino, da parte di un Gesù della gnosi cristiana, che fa volgere la testa agli arconti malvagi, affinché essi non possano più vedere l'uomo: «Il cristianesimo è superiore alla filosofia pagana poiché esso esorcizza i cattivi spiriti sotto i cieli e libera l'anima da essi» ("De Civitate Dei", X). Addio al mondo dunque, da parte della gnosi: si guarda nella direzione dove lo spazio della natura sembra totalmente fatto esplodere dalla trascendenza interna ed esterna, e tuttavia - realmente in ultima analisi - la gnosi "non" ha "però" potuto abbandonare il "vecchio topos della terra come del cielo". E proprio nel suo più alto ardire; giacché la salita dell'anima, ovvero il cosiddetto logos gnostico, conservò un carattere tanto evoluzionistico quanto veramente emanatistico, fissato o perlomeno inquadrato in categorie di tipo estremamente mitico. E ciò continua ad operare dallo gnostico Valentino fino a Jakob Bohme e Franz Baader; con una "Physica sacra" persino di molto maggiore a quella

della Stoa, religiosissima nei riguardi del mondo, e nella sua natura - Zeus. Tuttavia Luna e Sole, nel loro portar fuori dal mondo la luce delle anime, non sono soltanto demoniaci, ma son pari ad una sorta di cavafango per estrarre il bene e portarlo verso l'alto. La dottrina gnostica dell'emanazione era orientata in modo particolare verso la naturalità, ovvero verso i due sessi a partire dalla luce originaria fino giù nel mondo. In questo caso compaiono contemporaneamente, ad indicare il cammino della risalita alla luce originaria; Luna e Sole, il principio femminile e quello maschile sempre di nuovo accoppiati, in una «sizigia» che li racchiude, posti sulla scala della colata di luce che va attraverso il mondo. Soprattutto Valentino ha esposto questa serie spettrale ed insieme categoriale di tali discese (emanazioni) e di altrettanti spiegamenti (evoluzioni) della luce originaria. Ecco quindi le forze del cielo che scendono e salgono, la guida del cielo, e tutto è così ricco di reminiscenze antico-bibliche e babiloniche, dal sogno di Giacobbe (1 Mos. 28, 12) fino all'irraggiamento delle idee di Plotino in mezzo al mondo. Lo specifico gnostico è qui appunto l'accoppiamento, la «sizigia,» l'androgina alta centuria categoriale presente in ogni gruppo di questa serie di idee: giammai un "logos" inteso quale conduttore verso il basso e verso l'alto venne pensato in modo più corporeo e naturale e mai le categorie in una maniera più sensibile ed emozionale. Così in Valentino la prima coppia di tali idee è la coppia silenzio ("sige")-abisso ("bythos"), la seconda spirito-verità, la terza "logos"- vitalità e così avanti fino all'ottavo ed ultimo gruppo, in cui la luce splende direttamente nella tenebra proiettandosi al suo interno, pur non essendo mai stata compresa da questa. Ma anche qui etere e luce significano speranza, ed esse si dispiegano esclusivamente intorno a questo mondo traendosi a vicenda verso l'alto e riconciliandosi. Siffatti incantesimi di Lune e di Soli, e siffatte magiche figure si inarcavano dunque al di sopra della "eimarmene" ancora tanto demonizzata, ma prigionieri del mitico astrale nonostante i "sursum corda", anzi in ultima analisi proprio a causa loro. Ancor più che nella Stoa il grande mito astrale diventa di nuovo fecondo, anche se trasposto nel sovracosmo; egli conserva l'antica scena, e Luna e Sole non si ritirano dalle loro sedi. E allora

potrebbe anche nascere una primavera tutta nuova da questa luce che non è intima, ma che qui risplende emanata dagli astri.

- Mito astrale e caduta babilonico-egiziana
della vita terrestre e del cielo stellato nella Bibbia.

Per molto tempo l'uomo percorse tutte le strade che correivano fuori della sua città. Ciò che aiutò come ciò che danneggiò gli uomini era in gran parte non umano. Scarsa fu la partecipazione degli uomini alla realtà esterna ed a quel moto che fosse in grado di imprimere dei mutamenti. Al suo posto c'era la angoscia davanti al lampo e al tuono; mancava ogni aiuto contro il cattivo raccolto, ogni cooperazione negli anni grassi ed ancor più negli anni magri: l'uomo si esaurì in Pan, la cui enorme natura non soltanto lo soffocò, quanto soprattutto, lo rese inquieto; e Pan poté nutrirsi con voracità in un mondo dove nessuna testa umana compariva a contrastarlo neppure in minima parte. Ciò non è in contraddizione con l'antichissima magia esercitata da ogni popolo, e neppure con l'antichissima immagine animistica del mondo che tutto vivifica. Neppure l'atteggiamento magico, anzi proprio questo, può fare a meno degli spiriti panici che evoca per aiutare colui che sconsiglia. E l'uomo deve diventare loro simile, ma si serve a questo scopo di una maschera di animale, di demone o di luna che pone davanti alla testa, invece che della propria testa. E anche se tali culti hanno ovunque bisogno dell'opera umana, di sciamana, tuttavia le stesse grandi religioni mitiche naturali presentano, al cospetto della loro Luna e del loro Sole, comunità matriarcali o patriarcali, ma non mai il nome e la persona di autentici fondatori. Nemmeno nelle religioni di Stato egiziana e babilonese tali fondatori assumono una presenza e un rilievo anche solo lontanamente paragonabile alle figure di Mosè, Maometto e soprattutto di Gesù. La domanda chi abbia «fondato» una delle religioni europee «pagane» più che mettere in imbarazzo, è addirittura quasi assurda. Ciò significa che anche negli ipotetici originari portavoce della fede mitico-naturale, l'umano si esaurì in Pan, tramutandosi alla fine nella mormorante Erda dentro

la caverna terrestre, nel gigante solare Gilgamesch, nello scrittore della sapienza Thot, che in definitiva non rappresenta null'altro che il dio lunare. In ogni caso nel mito della natura, molto più importante delle differenze fra i titoli immediatamente naturali e in rapporto all'uomo del tutto irrilevanti, era la differenza fra diritto materno e paterno, fra il governo Terra-Luna da una parte, e la signoria del Sole dall'altra. La "maniera femminile, matriarcale" dell'idolo della natura, scoperto da Bachofen, pone ed onora simbolicamente la strettezza invece della ampiezza, la caverna invece dell'altura, la notte invece del giorno, Gea-Luna invece del Sole. Ciò risuona ancora in tutti i culti rimasti «ctonici,» anche nell'uterina «pietà» dell'Antigone, ma soprattutto nelle glorie materne di Cibele, Astarte, Iside, Demetra fino alla falce di Luna su cui sta Maria. La "maniera maschile, patriarcale", al contrario, pone e onora unicamente il segno solare, quale segno assolutamente "dominante e cosmo-morfo" dell'altezza. E di qui l'ampiezza, la costruttività, la guida del cielo per la discesa e la salita della luce, le torri planetarie, le piramidi a gradini invece delle caverne, e poi le piramidi dal rigorosissimo ordine geometrico e le stesse vie dei templi di Babilonia e soprattutto di Egitto che imitano il corso del Sole. In particolare le misure e le forme dei templi dovevano essere eseguite riproducendo quelle astronomico-cosmiche; essi non avrebbero potuto essere altrimenti la «casa» del loro dio solare. Nei Caldei la cupola nacque a copia della cupola celeste, che si ritrova chiaramente nel Pantheon ornato di Pianeti, giù giù fino alla Santa Sofia con una figura del firmamento che non è quasi per nulla incrinata dal culto cristiano. Ma tutte queste "imitatio-coeli" comparse nelle case di Dio si riallacciano ancora all'antico e straordinariamente «pagano» mito astrale e soprattutto aprono l'orizzonte verso il post-matriarcale primato del Sole. In esso domina in primo luogo la piena realtà esterna, il pieno spazio sviluppatosi dalla caverna matriarcale fino all'altezza, Gea insieme ad Urano, con Urano che infine la sovrasta. Questo elemento mitico-astrale non giunge soltanto fin dentro alla Stoa e alla Gnosi, ma, in modo del tutto paradossale, nell'esodo, che è il "logosmythos" della Bibbia stessa che trae fuori dalla natura; e pur ricoprendo

completamente tale esodo tuttavia lo rende anche più aspro senza alcun compenso, ed in ogni caso lo porta in uno spazio che non è umano dal "Libro di Giobbe" fino all'"Apocalisse" - in uno spazio che anche miticamente, anzi proprio miticamente non è liquidato. Inoltre dobbiamo sempre di nuovo tener presente quanto a lungo durò l'effetto dell'abitudine. E quanto di estraneo penetrò nella Scrittura «spirituale» dal suolo di Canaan e da una regione ancor più lontana o più alta. Il Canaan preisraelitico, la vecchia colonia di Babilonia, era senz'altro pieno di culti del suolo e delle stelle e l'adorazione di Jahvè ebbe a lungo da lottare con quella dei Baalim. E dell'Egitto non venivano soltanto ricordate le marmitte, ma Ptah il creatore, che forma dalla argilla. Certamente si esagerò molto come spesso accade nei nuovi ritrovamenti la importanza dell'influsso dell'Asia anteriore sulla Bibbia e soprattutto quello babilonese che fu fra tutti il più forte. Delitzsch, Winckler, Jeremias generarono il complesso «Babele-Bibbia,» secondo cui non solo i dieci comandamenti e prima ancora il peccato originale, il diluvio universale e la costruzione della torre provenivano dalle saghe babilonesi, ma anche i patriarchi, la storia di Giuseppe e in ampia misura, quantunque un po' meno astrale, quella di Mosè. E così Gesù finì per diventare (ARTHUR DREWS, "Die Christusmythe") un dio dell'Asia anteriore della vegetazione e dell'anno, e il corso della sua vita fu ricondotto alle corrispondenze tra calendario e zodiaco. Si fece inoltre un uso talmente abbondante dell'analogia, che il mito di Cristo di Drews fu parodiato con la domanda: ha vissuto veramente Napoleone? E si portò avanti la critica delle teorie di Drews procedendo, per analogia, sulla base di una saga correttamente escogitata: Napoleone = Apollo; madre Letizia = Leda; nascita in Corsica = Creta; i dodici marescialli = i dodici segni dello zodiaco per la strada Napoleone-Apollo- dio solare; Sant'Elena = il paese dell'ovest dove tramonta il sole. Tuttavia, nonostante tale istruttiva parodia e le esagerazioni giustamente cadute nell'oblio dell'ormai superato complesso Babele-Bibbia, non c'è dubbio che parti importanti della Bibbia risentano dell'influenza mitico-astrale, pur senza perdere affatto per questo la loro storicità e il loro proprio carattere che non furono negati nemmeno dai più accaniti difensori

della interpretazione «pan babilonica,» come Alfred Jeremias, il quale preferì separare l'elemento mitico-cananitico come un'infiltrazione, anzi un semplice «abbellimento» di reali eventi storici e del loro eterogeneo significato biblico. I Panbabilonici hanno invero dedotto il biblico alleluja «interamente» da "hilal", l'antico nome semitico del novilunio, e così via; tuttavia casi siffatti si hanno anche altrove negli etimologi, i quali si diletano a sbuzzare parole semplici. Al contrario: «Motivi mitologici inseriti nella narrazione non costituiscono in sé una prova contro la storicità dell'insieme del materiale... In questo contesto non è escluso un fondamento storico neppure per una figura come Sansone, la cui storia è un 'mero mito' (i suoi capelli appaiono come i raggi del sole e quindi come la sua forza)» dove anche semplicemente il nome rappresenta una prova del suo carattere (astrale) mitico (Sansone = piccolo Sole) (JEREMIAS, "L'Antico Testamento nella luce dell'antico Oriente", "Das Alte Testament im Lichte des alten Orients", 1906, p.p. 73 segg.). Si potrebbe aggiungere che anche la leggenda di Tell e Gessler fu tratta da una saga scandinava del Sole molto antica, di poi applicata all'eroe popolare ed al sinistro governatore; tutto ciò peraltro nulla prova contro l'esistenza storica di entrambi, anzi contro la stessa insurrezione svizzera. Nondimeno un segno della permanenza del puro mito astrale nella leggenda di Tell lo si trova se non altro nella costrizione cui fu sottoposto l'eroe a tirare alla mela posta sulla testa del figlio, dove Gessler ci appare nei panni di lupo mannaro e di gigante d'inverno smanioso di uccidere il giovane Sole. Questo stesso motivo lo rintracciamo chiaramente nella Bibbia in due passi decisivi, con la trasparente corrispondenza del Faraone della strage dei fanciulli egiziani con l'Erode della carneficina di Betlemme. Ma per vedere il mitico terrestre intrecciarsi con quello solare basta guardare nello stesso tempo a Giuseppe nella fossa, al fenicio Attis, al babilonico Tammuz (Adone ellenizzato), al dio della vegetazione ed all'annuale dio solare che muore e risorge nel culto della morte e della resurrezione di Cristo. La grotta invernale e il giorno della Pasqua sono i due destini quasi reciprocamente intrecciantisi nell'orbita circolare del Dio del calendario terrestre e mitico- astrale, del dio dell'anno che

scende nel regno dei morti e sale a nuova vita (rappresentato nel modo più forte nelle babiloniche feste di Tammuz). E in ultimo questo circolo che si festeggia in modo così stereotipo (ogni anno inverno, ogni anno primavera) fu forse anche interrotto ed articolato dall'inserzione di una "mera punta astralemitica" nella direzione di un "Nuovo". Intendo la serie delle "immagini dello zodiaco" in cui il Sole una volta ogni tremila anni ha mutato la posizione del suo giorno di primavera. Soprattutto attraverso l'interpretazione che, nella luce di questo corso dello zodiaco, verrebbero ad avere le età del mondo (eoni) che mutano in maniera a esse adeguata. Se qui si lasciasse da parte il numero dodici (comunque un po' ridicolizzato a causa dei dodici marescialli di Napoleone-Apollo) dei segni dello zodiaco, i dodici figli di Giacobbe, i dodici apostoli, persino ancora le dodici porte e le dodici prime pietre della Gerusalemme celeste (Apoc. Giov. 21, 12 segg.), si renderebbe tuttavia ragione all'esumazione babilonese e troppo babilonese, poiché la mitologia dello zodiaco apparve anche nella fede biblica come segnale indicativo e insegna del nuovo eone. All'incirca dal 3000 il calendario non si accordava più con la posizione del Sole nell'equinozio di primavera; il Sole entrò nel segno del toro, del «toro Api» e del «vitello d'oro» in Egitto come in Babilonia. Alla nascita di Cristo il punto della primavera passò "tout court" nel segno dello zodiaco immediatamente successivo, l'ariete nella casa arnion ovvero «piccolo ariete»: l'«agnello» ha vinto. Il segno dell'agnello di Cristo partecipa dunque da una così grande distanza al quadro cosmico di allora, o piuttosto: il segno della mitezza aveva nella coscienza di allora un significato ed un'«origine» mitico-astrali. L'elemento astralemitico racchiuse in un abbraccio tutte le feste non bibliche e impregnò del suo colore anche quelle bibliche, nella reciproca compenetrazione di Natale e solstizio d'estate, pasqua e primavera, "ver sacrum" della natura. Secondo queste considerazioni, a interpretare queste feste bastò l'influsso delle religioni del calendario dell'Asia anteriore, cioè il loro incurvamento nella umana e spirituale linea del "logos" sotto cicli terrestri e celesti. Il che offre per lo meno, alla luce di tutto ciò che concerne gli elementi mitico naturali del Natale e della Pasqua, una spiegazione

più semplice di quella tutta spirituale e raffinata, secondo la quale la natura si limita a «seguire» e, quindi, viene del tutto eliminata, e resta ai nostri piedi a «festeggiare con noi senza coscienza i misteri cristiani.» In caso contrario l'influsso inverso, quello mitico astrale, non sarebbe stato pensabile nella Bibbia, se al di là delle indubbie superstizioni e fantasticherie non avesse anche significato quell'immenso abbraccio della «natura» che non è possibile tralasciare e neppure svalORIZZARE e ridurre a un incosciente primo passo e a un vestibolo non originale dell'opera umana. Perché in questo caso anche un contenuto naturale, una volta che l'uomo vi ha edificato il suo proprio campo, non sarebbe nient'altro che pula, o, nel migliore dei casi, materia prima mentre l'opera umana abbraccerebbe ciò che l'uomo ha fatto, prodotto e prelevato e avrebbe il suo "topos" solo nello spirito, sempre nello spirito e di nuovo nello spirito per sé. Anche soltanto l'elemento arcadico che non si è mai spento, e quello che è stato il micro-macrocosmico "retourner à la nature" sono in contraddizione con ciò e con una assolutizzazione troppo radicale della tesi: l'uomo faccia a lui serva la terra. Altrimenti la realtà esterna e il suo materiale sarebbero qui per nulla? Anche se fosse riservato al Sole alla Luna e alle stelle un posto che non spetta loro, essi non conserverebbero almeno secondo l'apocalittica il segno ammonitore di questo "topos" e il suo spazio non solo spirituale? Questi sono i problemi ultimi mantenuti vivi dalla penetrazione che allora avvenne del mito astrale nella comprensione che l'uomo biblico aveva di se stesso alla luce del "logos"; e non solo storicamente, ma metafisicamente. Perciò "aut logos aut kosmos" non ha lo stesso significato di "aut aut" come l'antitesi "aut Caesar aut Christus", e non è dunque un'esclusione assoluta della realtà che ci sta di fronte come cosmo, di ciò che deve essere trasformato e quindi dell'altra possibilità del mondo. Con una realtà che si può ancora ricordare e che fa sì che la «natura» abbia un significato che va al di là della gelida indifferenza, al di là della trasmissione dell'orrore, al di là anche della mera conservazione del passato: un luogo del silenzio, una grandezza che dilata, che corrisponde a quella vita naturale data, terrestremente bella e arcadica nella sua quiete, grande nella sua alta coppia sizigica, di

Luna e di Sole. Diciamo in altre parole: questa è la seduzione del «paganesimo»; che la Bibbia non rifiuta semplicemente, ma rompe e supera.

- Digressione sull'Arcadia e sull'Utopia.

1. Si può anche desiderare debolmente e con mitezza. Ma non si può fare altrettanto con il volere, poiché l'impegno è questione ben differente. Il semplice desiderare ritorna perciò con una maggior frequenza, una maggior ampiezza: un uomo può portare lungamente dentro di sé il suo desiderio, senza volere. Allora si può anche attendere tranquillamente che la felicità ci cada in grembo da sola. E ciò può certo anche sembrare particolarmente bello.

2. Non c'è dubbio che tutto ciò ci riporta anche a una tendenza infantile. E spesso anche a una immagine silenziosa di cose migliori alle quali si riferisce un desiderare che come tale rimane passivo. Come l'infanzia ha bisogno ed ama preferibilmente il dono, similmente manca alle cose sognate tutto ciò che dovrebbe essere prima ancora ottenuto e prodotto dallo sforzo della volontà e dell'intelletto. Questo tipo di bene è allora in ogni caso già presente nella realtà esterna, esso non ha bisogno di "diventare", passando prima di tutto attraverso di noi.

3. Così vi è sempre, anche in età più adulta, un mite impulso che tende a un luogo dove tutto è sempre verdeggianti e fiorito e c'è un letto pronto. Nessuna aspra lotta è necessaria per arrivare a ciò, e neppure l'azione ci rende cattivi, nemmeno quando ve ne sarebbe bisogno. Il sogno della autentica Arcadia era tale che se non è riuscito ad attuarsi, non è neppure stato contrastato. Arcadia: ovvero un paesaggio tutto dolce, una comunità e una semplice felicità viventi nell'idillio, da cui "a limine" tutti i lupi sono ben lontani. Fioriscono invece calore, sicurezza, serenità, innocenza e un gruppo di esseri umani concordi abita la propria valle in una natura altrettanto amicale. Non senza motivo tale idillio ha una rappresentazione campestre e pastorale e una luce puramente bucolica negli "Idilli" di Teocrito o anche nell'imitazione

dell'aristocratico giardino cinico di Epicuro. La Saga dell'età dell'oro, offrì in aggiunta un testo che ebbe funzione di archetipo e, più tardi, pure l'immagine del paradiso della Bibbia, il perduto Eden, questo giardino originario per eccellenza. Gli stessi tanto artistici giardini del Rinascimento e anche quelli del Rococò, come il più tardo giardino inglese hanno indubbiamente condotto seco quel «Fuori nelle vostre verdi ombre» che Handel fa risuonare prima del suo «Largo.» Fin dai tempi di Teocrito, l'idea di giardino impregnata di elementi arcadici e artificiosi, e priva di ogni carattere selvaggio si identificò con la permanente allusione e col sentimento non del tutto dischiuso di una scena arcadica. Questo non si riduce a un semplice trastullo di pastori, ma raggiunge un livello significativamente più alto, col giardino di Mozart dell'ultimo atto del "Figaro", circondato da un paesaggio in cui nessun rozzo soffio del restante mondo può più penetrare, la stella fra le cime immobili degli alberi, «Espero guarda così amichevolmente al nostro amore,» un tenero nascondiglio, profumato di fiori nella notte d'estate, e tutt'intorno estasi silenziosa. Anche il fremito di un'ode di Klopstock con le ghirlande di rose «e intorno a noi vi era l'Eliso,» e la stessa passione per l'aura del paradiso che vi si avverte, non sono spogli dell'innocenza di una tenerezza permanente, in un'Arcadia intatta, e senza che nessun monte di Venere sia caduto. E così l'Arcadia anche nelle immagini e nella letteratura non coincide del tutto con Citera o col giardino magico dell'Armida del Tasso: priva di pesantezza, tutta gentilezza e pace. Ed ogni cosa è assolutamente giovane, terrestre e nient'affatto serafica, nemmeno nell'anticamente accecata felicità dell'aldilà dove si muovono le celesti e meno celesti figure circondate dall'Eliso. Come è avvincente l'Arcadia così concepita nella musica dell'"Orfeo" di Gluck, nello sguardo gettato verso questo Eliso: «Quale puro cielo copre questo luogo. Una luce più dolce s'irraggia dal mio sguardo»; è una natura assolutamente intatta, anche se le figure celesti cercano l'uomo e la donna, poiché tenerezza è il loro elemento arcadico. In confronto l'aldilà di Rousseau è una protesta senza dubbio silenziosa contro l'oppressione come una «non natura,» una artificiosità. La gentilezza

più d'ogni altra cosa si diffonde nel vasto spazio della contrada da sempre chiamata Arcadia.

4. Originariamente invero questo nome non risuonava in modo così suggestivo. Arcadia infatti si denominava in origine un paese di pascoli e di monti assai poco vistoso. Il luogo beato che rende felici è nato solo nel 42 a.C. ad opera di Virgilio. Il quale trasse lo spunto per questa trasfigurazione dallo storico Polibio che, giunto da un'Arcadia di per sé banale e grandemente devoto alla sua patria, l'aveva rivestita dei più bei colori. Egli ne aveva elevati i pastori al rango dei migliori tra gli uomini e di essi aveva detto che erano antichissimi, sereni e dediti al canto. Ed in realtà Pan, il dio pastorale che per primo soffiò nel flauto, proprio là aveva la sua mitica sede. Così, quando Virgilio scrisse le sue poesie pastorali, le "Egloghe", si legò all'Arcadia come all'originario paese bucolico. Questo indirizzo arcadico già «sentimentale» nell'antichità, o, come dice Schiller, «alla ricerca della natura,» si rinnovò soprattutto nel primo Rinascimento ad opera del napoletano Sannazaro, che appose ad un suo romanzo pastorale del 1480 il titolo ora assai chiaro di "Arcadia"; ed a questo molti altri ne seguirono. Ma fu la pittura soprattutto a fare emergere il paesaggio senza azione poetica attraverso due quadri arcadici di Poussin. E qui il manierismo con il nero sguardo della caducità entrò nella natura spogliata della sua bellissima quiete; pesante e malinconico contraccollo che si nota già in Poussin, nel suo individuare il "carpe diem". Noi vediamo infatti in un quadro dell'Arcadia anche una testa di morto e su un altro un sarcofago, quasi un corpo estraneo immanente, con l'iscrizione: "et in Arcadia ego". Cosa che Schiller in verità nella poesia "Resignation" completò nuovamente con musica antico-arcadica, o meglio ancora invertì, lasciando in disparte il sarcofago e la "vita brevis" e suscitando l'"ars longa". In tal modo infatti egli tradusse il detto: «Anch'io sono nato in Arcadia,» precisando l'"ego" dell'artista dei tempi remoti e legandolo in tal modo per sempre all'Arcadia musicale. D'altra parte l'"ego" Goethe, nel suo secondo soggiorno romano, fu accolto senza alcun manierismo persino in una vera «società degli Arcadi,» i cui accoliti veneravano in maniera arcadica e, sia pure, anche borghese proprio la sanità, la semplicità e

la lontananza remota del classicismo. Degni pastori si raccoglievano qui nell'ambito silenzio di Pan: «Siolgevano così verso l'aperto, verso i giardini dei dintorni campestri di cui Roma di per se stessa è già ricca dentro la cerchia delle sue mura. Con ciò avevano anche il vantaggio di avvicinarsi alla natura e di avvertire nell'aria fresca lo spirito originario dell'arte poetica.» Allontaniamoci ora di nuovo dall'ironia e dalle sottolineate categorie dell'oggetto arcadico per ritornare all'«Et in Arcadia ego,» al quadro arcadico di Poussin che Goethe, stravolgendone del tutto il senso, interpretò come un motto fedele al mondo, e pose quale iscrizione alle prime edizioni del suo "Viaggio in Italia" per celebrare l'Italia stessa e il suo soggiorno in quel paese. Ora dunque egli lega a sé con decisione l'«Et in Arcadia ego,» a sé come artista vivente, staccando del tutto il mondo dal teschio e dal sarcofago e riferendosi alla concreta Arcadia un tempo peloponnesiaca e in seguito puramente poetica, alla Magna Grecia che lui riscopriva nell'Italia. Volendo rifarci allo zodiaco, il segno dei gemelli, nel senso traslato di un greco Castore e di un romano Polluce, benedirebbe una tale Arcadia. Ma più che all'Arcadia si conviene all'Italia la profonda frase dell'Alfieri il quale afferma che questo è il paese dove la pianta uomo cresce nel modo più bello. In chiave goethiana è questo un crescere, un risanare in sé, che non presuppone una malattia da cui guarire e a cui appunto il risanare dovrebbe riferirsi. In seguito, molti anni dopo il "Viaggio in Italia" e le poesie che ne sono scaturite, l'Arcadia ritorna al suo luogo di origine: è nel "Faust", ove si incontrano Faust e la greca Elena, la cui patria è appunto il Peloponneso. Nello stesso tempo questa patria divenne insieme l'unico luogo degno dell'incontro, pur se la mano accennava a un lontano al di là: «Una roccaforte non può contenerti. Ancora in tutto il vigore della sua eterna giovinezza, l'Arcadia, prossima a Sparta, ci invita a deliziante soggiorno. Attratta da questo paese beato tu ti rifugiasti nella sorte più serena. "Ecco i troni già si trasformano in pergole". Arcadicamente libera sia la nostra felicità» ("Faust" II, Atto III, v.v. 9566 segg.). I due ultimi versi suonano senza costrizioni e portano l'eco "del libero dono". Nessuna costrizione: c'è sempre la felice ispirazione mediterranea con tutto ciò che comporta di organicamente sano e di nient'affatto

artificioso, conformemente al Credo di Goethe formulato in una maniera che non è solo antica: «Che cosa sono tutti i viventi per una cosa preziosa, e vera, ed esistente.» Dove, presupposta l'esistenza di un qualcosa che dona felicità, viene a mancare la felicità innocente, ma non certo la voluttà, pur se manca il monte di Venere. Ed ora approdiamo di nuovo in Italia (ove un'Arcadia singolare assume toni dionisiaci) nel romanzo "Ardinghello e le isole felici" di Heinse (1787), in cui l'uomo non desidera solo di crescere nel modo migliore come una pianta. «Ed egli si avanzò sempre più profondamente nella vita, e la festa divenne più sacra, gli occhi brillavano per lacrime di gioia... "perpetua primavera", bellezza e fecondità di mare e salute.» Il paesaggio peloponnesiaco originariamente mite, in Heinse si era piegato anche a questo tipo di ospitalità (che di certo non andava intesa del tutto nel senso della dignitosa «società degli Arcadi»); ma già tutto questo gli era stato cantato nella culla da Pan. Senza dubbio da Virgilio fino a Goethe il desiderare, l'invocare e l'arte senza patria si recarono in Arcadia in vacanza con uno strano andamento alla Rousseau. La mensa è già approntata in luogo amico, soltanto la quiete di cui ha bisogno deve essergli conservata. Così concludiamo il nostro discorso sul significato degli idilli e sulla loro poesia che ci fa intendere come leggera potrebbe essere la nostra vita, e in pace, naturista nel senso più ampio del termine, fiduciosa nelle "enclaves" della felice ispirazione mediterranea.

5. Il ruolo che questo cosiddetto beato paese giocò fu importante non solo poeticamente. Se questi riferimenti all'Italia sono leggiadri è tuttavia chiaro che i contadini che l'abitano non appaiono arcadici nella loro terra come li vorrebbe il felice visitatore. Così l'arcadico fa il suo ingresso nella regione dell'"utopia sociale", nonostante continui a pagare il suo tributo per la decorazione di questo mondo, con una caratteristica che non è soltanto poetica. Ciò caratterizza anche la differenza tra l'Arcadia passiva e i pensieri dettati da una volontà e da un piano di utopia sociale. E' la differenza che sussiste tra il quadro arcadico-giocosso e prevalentemente passivo che cade piuttosto al di fuori, della società, e il modello di "costruzione" sociale-utopica che vuole migliorare la società in un modo spesso astratto, ma purtuttavia sempre immanente e costruttivo.

Nondimeno ogni tensione sociale utopica è ugualmente e per lungo tempo influenzata dagli archetipi puramente arcadici derivati dalla madre natura dei paesi meridionali; il che rilassa, ma è anche degno di una certa considerazione.

Ciò accade quando nel luogo migliore fin dal principio non vi è più nulla di aspro. Partecipano al gioco momenti allegri e una esagerata vivacità, che si esprimono compiutamente persino nei minimi particolari: questo è il paese di Bengodi. Piccioni arrosto volano in bocca, scorrono fiumi di vino: questo e altro è l'intento sociale secondo il punto di vista arcadico. Il prezzo è abbassato, naturalmente, tuttavia è talmente basso che in genere non v'è più bisogno di prezzi, perché manca ogni difficoltà. Ma neppure prima era costato fatica l'ottenere quelle cose che per natura si donano, si offrono e aprono le braccia. Questa situazione si chiarisce completamente nell'influsso che l'arcadico esercita sul "topos" delle utopie sociali, in particolare di quelle più antiche, e al suo stesso interno quelle utopie hanno come loro sede una sorta di "spazio disponibile" anche se "lontano" ma non un "tempo che diviene", un tempo lontano solo dall'ora e non dal qui (sociale). Fin dalle utopie ellenistiche di un Teopompo e di un Giambulo, si trova una rigogliosa terra meridionale, che costituisce quasi un surrogato o almeno un ripiego in sostituzione di quanto altrimenti si dovrebbe fabbricare; lontano solo "geograficamente" ma non nel "futuro". E lo stesso avviene per il nessun-luogo, l'utopia rinascimentale di Tommaso Moro. E' necessario solo un viaggio attraverso il mare per giungere ad un luogo sempre disponibile; la medesima cosa vale per la "Civitas solis" di Campanella, di cento anni posteriore, pur se essa è quasi priva di gentilezza arcadica. C'è sempre un'«isola beata» o perlomeno una costa del sud, come sui prospetti turistici, seducenti nelle loro descrizioni; o meglio: come nei quadri paradisiaci della Tahiti di Gauguin: o meglio ancora: come nelle stesse abitazioni della luce. Solo con Mercier ("L'anno 2240") nel diciottesimo secolo, ed in seguito in maniera decisiva, all'inizio del diciannovesimo, con il "Nuovo mondo industriale" di Fourier l'utopia sociale viene differita in una lontananza temporale, cioè nel futuro viene annunciato proprio l'"homo faber", non più il favorito della terra, e

con lui tanto l'uomo desideroso delle "rerum novarum" quanto colui che le crea e le produce in rapporti trasformati. L'espressione «rerum novarum cupidus» è essa stessa antica e fu da Cesare applicata, prima che ai Romani formatori della storia, ai Galli primitivi. Certamente in Virgilio ed in tutta la Bibbia le trasposizioni future ed escatologicamente dirompenti della terra dove scorrono il latte e il miele sono completamente diverse. Pur essendo estranea alla Bibbia la quarta "Egloga" di Virgilio mostra di essere influenzata dalla stessa profezia, mentre all'interno del mondo biblico fu Agostino il primo e Gioacchino da Fiore in verità non l'ultimo, nell'Alto Medioevo, a considerare la reale uva di Canaan proprio quale "storico Omega". Ma neppure questo Logos eliminò la tradizione molto più genuina del mero "geographikon" che è disponibile, e non chiede di essere preventivamente creato. Per la chiesa comunque questo paese della salvezza ancora tanto futuro si riproduceva di nuovo nello spazio lontano, sia pure in quello di un aldilà già pronto anche se non completamente arredato. La stessa produttività del lavoro umano - se si vuole guardare più da vicino ciò che costituisce in quelle utopie l'autentica barriera sociale - non riuscì mai, prima dell'inizio della rivoluzione industriale, a raffigurarsi neppure la più ardita "utopia" senza una lontana presenza disponibile, senza quindi l'"enclave" di ciò che ci è affidato, "enclave" che coincide con una realtà lontana già data, con Gea nella sua pienezza. Ed alle sue spalle si trova sempre una festa eleusina, con Demetra, la «madre che rende felice il mondo,» con Cibebe la grandissima madre e la gioia di poter essere come i suoi figli. Donde scaturisce l'opinione, presente anche nelle utopie sociali costruttive, che la felicità e l'innocenza e la quiete e la gentilezza di questo mondo migliore siano da raggiungere in senso arcadico e dunque senza lotta, senza la fatica della produzione, con sicurezza "a limine". Ma fino a questo punto il comportamento arcadico non costituisce ancora per nulla il mezzo migliore per acquistare, "rebus sic stantibus" e permanendo Gessler, la "realtà" arcadica. E' tuttavia altrettanto vero che l'arcadico nel "quadro dei frutti" e "degli scopi" è più che mai un "ammonimento" sul cammino, è un "correttivo" nel modello - così pieno di implicazioni più profonde - di un mondo

migliore. Permettendoci ora il come-se diciamo dunque che tutto ciò accadrebbe come se quanto rappresenta per prima cosa il possibile frutto delle rivoluzioni nel tempo, avesse da conquistare un'«isola beata» ovvero il paesaggio della "Nouvelle Heloise" di Rousseau: in breve una «gentilezza» come correttivo del diritto. «Così facile e in pace sarebbe la nostra vita» (Brecht), e così potente sarebbe il «guarire in sé» che esso potrebbe preservare dall'artificiosità anche le più acute costruzioni umane. 6. Altrimenti la separazione tra questi due modi sarebbe totale: tra il pastore qui e l'"homo faber" là, tra colui che fa e colui che emerge, tra chi custodisce e per lo più non fa che raccogliere e colui che produce e che costituisce al di là, verso qualcosa che non è ancora mai stato tale e non mai veramente disponibile. Tuttavia una siffatta distinzione non costituisce per nulla nell'ulteriore processo un'alternativa fra ciò che è "solo" «cresciuto» e ciò che è "solo" «costruttivo,» fra i «Feldwegen,» "sentieri campestri" di Heidegger e l'"Untergang der Erde em Geist" (Tramonto della terra nello spirito) di Lessing, oppure ancora il "Geist als Widersacher der Seele" (Spirito come avversario dell'anima) di Klages. L'arcadico nel suo significato originale non è per nulla una felicità di piccoli borghesi, anzi mai fu interpretato con maggiore infamia come nell'ambito della concezione del «sangue e suolo»; visto soltanto in questa luce esso entrerebbe in alternativa con la costruzione, o piuttosto con l'altra degenerazione che pone lo spirito di ricostruzione del mondo totalmente nel vuoto, nella freddezza, nella artificiosità. Come abbiamo già notato invece l'arcadico è un correttivo che in più possiede un pensoso non-ti-scordar-di-me; questo arcadico che si fa costitutivo proprio nel "plus-ultra" della ricostruzione e dell'azzurro cavaliere nel blu, ha certo in misura non minore la funzione di correttivo nei confronti di un'utopia sociale che troppo pianifica e surriscalda, l'unica che è realmente giunta a costruire. E l'arcadico opera proprio nella sua innata tranquillità, nella sua innata umanità; e dunque in misura crescente, "rebus sic fluentibus", nella punizione per la perdita dello scopo oltre che nella costruzione del cammino. Qui dunque circola ancora molta libertà, nel doppio significato della parola: nel primo senso di spirito di libertà naturalmente inteso e

nel secondo di libertà nella natura sotto la più felice regione del cielo. Dove neppure tutte le possibilità implicite nella pianta uomo erano state idealmente riconosciute, e nemmeno nell'"Apollo del Belvedere" che le è di gran lunga superiore e che volge tutt'intorno lo sguardo. Questo naturalissimo ideale dell'umana manifestazione corrispose al gusto arcadico, nel modo meno cristiano possibile.

- Digressione:

l'alta coppia o la sizigia luna-sole nell'amore e nella sua utopia.

1. Se due si amano, in primo luogo si isolano e tutt'intorno e in mezzo a loro si ode sussurrare: .qualcosa è accaduto. Ciò non è solo un legame, ma la fusione nell'unità in cui il due è vivo come in nessun altro luogo. La comparsa di questa realtà, che si staccava dalla fecondazione senza regole, poté sembrare un grande evento. Allora nelle singole manifestazioni e nei casi singoli comparve qualcosa che superava sia il semplice io sia il tu variopinto e pubblico; qualcosa di visibile anche per gli altri che certo è più del cosiddetto normale matrimonio per sé e per i bambini. Qui si manifesta dunque un ulteriore essere l'uno per l'altro, un essere variopinto e pubblico. Così per una volta si è verificato qualcosa di alto.

2. Cominciamo a guardare ciò che avviene ogni giorno per notare dall'inizio questo tipo di realtà che non è poi tanto insolito: ci riferiamo ad esempio al ragazzo che desidera anche essere visto in compagnia della fanciulla prescelta. Ed anche se il più delle volte si tratta di vanità, non trapela pur sempre in questo desiderio un'immagine che fa di tutto per farsi "vedere"? Soprattutto una immagine in cui il grave e il tenero, la forza maschile e la grazia femminile desiderano completarsi reciprocamente? Ma quando si vuole conservare oltre il lecito gli antichi significati si corre il rischio di cadere nel cattivo gusto; come accade nei romanzi del tipo di "Due uomini" di Richard Voss e, ancor prima, nei romanzi d'avventura dove si pongono intenzionalmente in rilievo le figure del capobanda e della sua ragazza. Fino a che questo movimento a

due, un duale del tutto particolare, giunge a rispecchiare la frase dei vecchi giornali: il principe ereditario e la sua alta consorte hanno messo piede nella nostra città. Lei tutta grazia, lui tutta forza, il lunare ed il solare divenuti carne. Con l'ultima immagine entra chiaramente nel quadro un che di molto antico, la cui luce viene dal passato, a cui oggi è dato un senso ideologico conforme all'utile di classe, buono per i signori. Pur tuttavia non si esaurisce del tutto in ciò. Tanto più quando si pensi che l'immagine dell'alta coppia non era stata affatto ideata ad unico diletto delle persone raffinate. All'interno di essa agiva piuttosto una sovrastruttura non soltanto sociale, ma posta in alto, di tipo cioè archetipo astrale; piena, come mostreremo, di narrazioni mitiche. L'arcadico e la sua immagine toccavano la terra gentile, la "bona dea", la "magna mater"; l'imago dell'alta coppia invece rifletteva addirittura l'incontro, il legame, la congiunzione tra luna e sole nell'amore terrestre.

3. Fu così che le cose intorno ai due si giocarono in alta sede o, in altre parole, trascinarono verso l'alto. Gli elementi donna e uomo - per un motivo extracristiano furono, per così dire, caricati totalmente di significati cosmici. La luna era dunque (insieme a Gea) l'idolo matriarcale così come il sole era l'idolo patriarcale; quella celsa da un lato il sentimento e la notte, questo dall'altro la forza ed il sole splendente. E' vero che la luna reale e il sole reale non si trovano insieme nel cielo reale. Tuttavia quale indubitabile erotismo in questa immagine. E ciò si riferisce esattamente al grande amore del "Divano occidentale- orientale": «Il sole giunge! Un'apparizione di splendore! / La falce di luna lo stringe. / Chi potrebbe unire una tale coppia? / Come si spiega questo enigma? Come?» Riferendosi ad un ordine turco sole-luna che conserva araldicamente il magico due: qui Hatem e Suleika in maniera altrettanto astrale vengono riferiti al loro doppio splendore presente. Goethe ha così ricordato un due magico proveniente dall'oriente: «Il sultano lo poteva, egli sposava la più alta coppia di tutti i mondi,» e con questo ci ha riportato molto indietro fino alle nozze celesti. Si ricordano infatti nella religione astrale babilonica le «sante nozze» dello stesso solare dio sultano. Era questo lo sposalizio celeste di Baal-Marduk, il più alto dio del culto del giorno,

con la dea della luna Istar-Sarpanit. "Ieros gamos", le nozze sante, avevano ottenuto così in Babilonia una festa particolare nel giorno di capo d'anno; forse da questa festa dell'unione orientale discendono anche le nozze di Zeus con Demetra, presentate simbolicamente a coloro che celebrano i misteri. Sì, "urbi et orbi" l'unione dell'antica Babilonia fu riprodotta anche nella tarda romanità, quando l'imperatore Eliogabalo che in altri tempi era stato sacerdote siriano di Baal, si unì, con un matrimonio altissimamente simbolico, alla sacerdotessa di Tanit, la dea cartaginese della luna. Contemporaneamente egli celebrò il matrimonio del suo dio Sole con la cartaginese dea Luna; questo evento, di cui nulla rimase se non l'aspetto decorativo, è pur sempre la copia dello sposalizio astrale, che nell'antica festa babilonese prese l'aspetto della straordinaria linfa che discende come una benedizione anche sulla terra. Con l'aggiunta dell'importante elemento eterico («la casta luna è d'umore capriccioso») l'alta coppia antico-orientale era già rifiorita in terra egizia in tutto il suo originario splendore con l'amore di Antonio e Cleopatra. Quando Antonio giunse con la moglie Ottavia tra gli ateniesi, questi lo festeggiarono senza stelle come nuovo Dioniso, e senza luna celebrarono il suo matrimonio con Atena, la dea della rocca. Antonio, da parte sua, fu ancora sufficientemente romano da chiedere mille talenti di dote, che furono pagati con il tesoro del Partenone. Ma col prezzo della vita egli pagò il mito dell'alta coppia quando, voltosi a Cleopatra, rimase presso di lei. Da allora entrambi vissero nel seguito di Iside e Osiride, cioè della dea Luna e di quell'Osiride che nel tardo Egitto era andato sostituendosi all'originario dio Sole, e che in questo caso come sole che tramonta e rinasce continuava a manifestarsi anche nella forma del mito astrale dell'Asia anteriore. Antonio e Cleopatra non vennero a questo punto solo venerati come Osiride e Iside, ma venerarono essi stessi la coppia delle due divinità; e imposero ai loro figli gli espliciti nomi di Elios e Selene. Anche il serpente con cui Cleopatra si uccise è l'animale della dea Luna Istar-Iside, come appare anche nella statuetta di Istar, trovata in Sidone, che tiene sul seno un serpente. Anche la Cleopatra storica è morta seguendo questo modello ed ha

cercato di rafforzare la propria leggenda presentandosi nel ruolo di Istar-Iside che resta con Osiride-Antonio nel firmamento; «astro dei gemelli» dunque, come anche Shakespeare dice di questo accoppiamento. Tutto ciò è molto dinastico, ma il suo significato non vi si esaurisce: la falce di luna in coppia con il sole è un'«apparizione di splendore» che si è comunicata a quasi tutte le immagini d'amore orientali. Una doppia natura unificata compone in sé e sopra di sé le due luci del mondo, - un'utopia erotica insieme ad una mitologia precristiana ed assolutamente extracristiana. 4. Ma a questo punto giunse dal popolo un'altra coppia, la più gravida di conseguenze. Con Simon Mago di Samaria, il progenitore del Faust e della sua Elena non solo greca, la scena torna d'un balzo in terra biblica. Negli "Atti degli Apostoli" Simon Mago, un contemporaneo di Gesù, lascia una brutta immagine di sé (8, 923): vien descritto come un falsario, mago ed ingannatore che da ultimo, per emulare la divinità di Gesù, volle levarsi a volo al cospetto dell'imperatore Nerone e si sfracellò. Ma, tralasciando questo strano racconto di marca concorrenziale, è importante notare che nella vita e nella leggenda di Simon Mago, storico redattore del primo scritto gnostico ("Megale apophysis", la Grande rivelazione), l'archetipo alta coppia trovò la sua "più profonda" incarnazione. E così questo fondatore fin dal principio va alla ricerca di un essere perduto, di una donna perduta che occorre trovare. Così venne in terra non come figlio di Dio, ma piuttosto come Dio padre un tempo uno con sua figlia, la sua amata, la sua seconda persona, la pecora smarrita portata in spalla dal buon pastore. Essa era la Sophia, la sapienza che anche nei più tardi libri biblici appare quale seconda persona della divinità. Nei Greci, secondo Simon Mago, essa è presentita in Atena, la figlia piena di mistero e davvero innata, nell'atto del suo scaturire come Ennoia dalla testa di Zeus. Tuttavia Simon Mago in qualità di "Dio e uomo originario", di "Dio-padre" della "figlia di Dio", insegnava appunto che Sophia, seconda persona della divinità, invece di restare legata con la prima in santo incesto e matrimonio, guardò giù nelle basse regioni abitate dai demoni e da questi venne rapita. Di essi si innamorò pazzamente, come più tardi la rapita Elena, la luna cangiante, che certo non si lasciò portare a Troia

passivamente. Infine Sophia fu soggiogata dai demoni che la tennero nascosta negli spazi più bassi del mondo, facendola incarnare in vari corpi femminili. E' da lei che la donna riceve la sua misteriosa bellezza, e non solo l'Elena troiana ma anche (cosa di cui parleremo tosto) un'Elena di Tiro, che non è affatto regina e non vive nell'alta Ilio. Il padre originario questa ormai solitaria "Megale dynamis" (grande forza originaria), dopo il rapimento di Sophia abbandonò la sua altezza, incarnandosi nelle figure sempre cangianti dei mondi inferiori, per cercare e per trovare la diletta figlia perduta. Simon Mago annunciò poi ai discepoli la sua ultima personificazione (ovvero incarnazione): Simon Mago di Samaria. La sua ricerca si concluse in Tiro, ove scoccò l'istante più alto; là egli scoperse la rapita Ennoia-Sophia nella sua incarnazione più nascosta di prostituta in un bordello per marinai, col nome di Elena di Tiro; era il suo annientamento a renderla riconoscibile, e il peso che l'opprimeva a renderne possibile più che mai l'innalzamento. E' fuori dubbio che nella leggenda di questo istante Simon Mago abbia posto uno degli archetipi più potenti e più rari a trovarsi, quello della "anagnorisis", del momento in cui i perduti si ritrovano. Nel biblico incontro di Giuseppe e dei fratelli, "anagnorisis" si esprime come un improvviso sconvolgimento, e nel mondo greco di Sofocle, essa si manifesta nel ritrovarsi, anzi nello scoprirsi, di Elettra e di Oreste. Ireneo ("Adv. haereses", capitolo 2) assai di mala voglia racconta l'autentico caso che abbiamo narrato dell'alta coppia Simon Mago-Elena di Tiro; d'altra parte il bordello elevò Elena tirica nella grande tradizione lunare del mito astrale facendola uscire dalla tradizione della Ennoia-Sophia. E, come dice Mohler: «Il culto di Astarte, la dea sirica e fenicia che Luciano ("De dea Syra", 4) chiama Seleneia, non veniva incrementato soltanto dalla prostituzione delle vergini, ma la saga raccontava che essa stessa, in verità, per dieci anni si era prostituita in Tiro (confer HILGENFELD, "La storia degli eretici del cristianesimo primitivo", "Die Ketzergeschichte des Urchristentums", 1963, p. 174). Con l'autentica leggenda della "anagnorisis" Simon Mago riassunse ogni mutamento di Selene-Elena; il dio e la baiadera entrarono nel firmamento astrale. Ora tutti e due, il Mago e una Maria Maddalena per nulla pentita

attraversarono l'Impero romano. Attorno a questa figura di alta coppia non dinastica, si formò presto la comunità culturale dei Simoniti, che i padri della Chiesa combatterono nella maniera più violenta, fino ad annientarla. Ma l'alta coppia sopravvisse tenace ad ogni colpo. Simon Mago, come è stato dimostrato, divenne la più antica figura originaria della saga di Faust, ed Elena, anche nelle vesti della troiana, fa parte - già nel primo libro di "Faust" del 1587 - del Faust di Simon Mago non mai dimenticato. La comparsa di Elena nell'insieme faustiano avviene solo attraverso la tradizione di Simon Mago, molto tempo prima di Goethe e del nuovo contenuto dell'unione Faust Elena alla corte di Sparta. Ma poco o nessun posto era stato riservato, nel mondo divenuto "cristiano", alle grandi coppie d'amore, rappresentate canonicamente su di uno sfondo che potesse rivelare - e che realmente avesse - un carattere mitico astrale; non si riservò molto spazio all'amore felice ed assai poco a quello infelice, non alle coppie trionfanti, ma a quelle sofferenti che trovano nella morte la loro consacrazione nonostante l'alto duale in cui vengono anche qui inquadrati. L'essenziale trascendenza delle coppie tanto multiformi di Romeo e Giulietta, Paolo e Francesca, Tristano e Isotta, ed anche quella così reale di Abelardo ed Eloisa, o la tipologia quasi postcristiana di Werther e Carlotta non hanno un fondo analogico con il mondo. Ma è solo sul piano dell'"Ave Maria" e dello "Spiritus Sanctus" che non vi è più alcuna sessualizzazione - nemmeno nelle sette eretiche cristiane. Neppure se le immagini di Maria sono ancora riferibili così chiaramente ad Istar-Isis, o se le immagini di Gesù sono tanto prossime a quelle del sole. Poiché Maria "sta" sulla falce di luna senza identificarsi con essa, ed il Cristo che si innalza porta una bandiera solare ma soltanto "nella mano". E Maria fu madre di Cristo non figlia, o metà perduta, non la sposa nuovamente sposata del dio originario e dell'uomo-dio. E quando un monaco del Brabante di nome Tanchelmo nell'undicesimo secolo si sposò pubblicamente con la vergine Maria incarnatasi in una contadina, anche questo suo atto fu ricacciato al di fuori del cristianesimo come un'eresia. Forse soltanto nell'apocrifo evangelo egiziano, attraverso la coppia Salomè-Jocanaan e l'incontro del Messia Gesù con Maria Maddalena, entra ancora un riflesso - per

nulla blasfemo - della prima e della seconda luce che splende nel magico cielo dell'amore.

5. Ancora al tempo di Descartes, Baal ed Astarte avevano la loro erotica sede nel cielo - un cielo non cristiano ma in cui l'oriente era ancora vivo: parliamo del cielo di Sara, fanciulla ebrea e di Baal, nella persona del falso Messia Sabbatai Zewi. Sara, trovata sulla strada, fu battezzata ed accolta nel chiostro. Dopo qualche anno, ancora novizia ebbe nel corso di strani sogni la prova, anzi più che la prova, della sua origine. Lo spirito di suo padre, ucciso in un grande pogrom, le annunciò che essa era stata destinata in moglie al Messia che tra breve sarebbe apparso. Sara fuggì dal chiostro polacco e si incamminò sul vasto cammino assegnatole, pernottando soltanto - tratto tirico - nei bordelli per incontrare Sabbatai Zewi, che creduto Messia teneva allora corte al Cairo; con lui sarebbero state celebrate le nozze, è il caso di dirlo, celesti. Tali fatti avvennero nel 1666, l'anno apocalittico secondo l'annuncio di Zewi; l'anno in cui questo Messia in tutto simile a Simon Mago, in qualità di Dio-padre incarnato apponeva questa firma ai suoi editti: «Io, il Signore vostro Dio che vi ha condotto fuori dall'Egitto.» Il falso Messia ricevette davvero la sua sposa, ma fece in vero una misera fine, nonostante il fermento che aveva suscitato in quasi tutto il mondo ebraico dell'età barocca. Infatti, costretto dal sultano turco a scegliere fra la forza ed il passaggio all'Islam, finì i suoi giorni come guardiano in un serraglio. Ma ancora una volta si era ripetuta, nel posteriore mondo giudaico, l'imitazione dell'archetipo dell'alta coppia in cui spicca il decoro di Sulamiti e Salomone, di Salomone e della regina di Saba. Ma Sabbatai Zewi conservava ancora alcuni fedeli nei quali la forma dell'antico mito erotico, tipicamente giudaico e insieme apocalittico, si arricchiva di nuovi e stimolanti significati. E non erano neppure trascorsi cento anni che in Germania risorse ed ebbe seguito un'altra sorta di raddoppiamento del messianico: intendiamo Jakob Frank che teneva corte in Hanau ed aveva sposato la propria figlia; egli si riteneva il Messia, la nuova "megale dynamis", nel senso di Simon Mago. La figlia era la seconda persona della divinità ed egli la prima, come dichiarava, e come in effetti fu creduto. Fra i suoi discepoli fu anche il duca di Nassau. In Polonia una setta di Frankisti si conservò

fino allo scorso secolo senza che avessero letto la storia di Faust ed Elena o un evangelio apocrifo. Ed essi neppure conoscevano l'unica altra manifestazione dell'archetipo dell'alta coppia, risuonata nell'Occidente cristiano sia pur con timbro massonico ed orientalizzante. Ci riferiamo al "Flauto magico" di Mozart, e ai personaggi di Pamina, figlia della regina della notte e di Tamino, erede del circolo solare di Sarastro e della sua benedicente alleanza. Sono per essi le parole: «Uomo e donna, donna e uomo giungono alla divinità,» dove si schiude la loggia solare ed echeggia il mito più grazioso ed amico agli uomini. In seguito Goethe scrisse "Il flauto magico seconda parte", in cui aleggia chiaramente (e ciò non fa molto stupire) il ricordo di Simon Mago e dell'Elena faustiana col tono impoverito della commedia musicale. E da Pamina e Tamino come da Elena e Faust nasce un bambino, là col nome di «Genius,» qui con quello di «Euforione,» che si sfracella ed ascende. Dove alla Pamina e Tamino di Mozart e Goethe, a queste fiabe risonanti di mito orientale, restò ciò che non rimase al Mago Faust e alla sua Elena: l'incontro d'amore che dura al di là delle metafore della falce di luna e del sole, al di là dei tempi della solitudine, con Elena sempre presente come sorella e come donna.

6. E qui era sempre in gioco qualcosa che sembrava non si nascondesse sotto la nostra pelle. Che ne fu più avanti del creduto due che oltrepassa l'essere umano, del lunare e del solare assolutamente non umani, la cui unione era indispensabile alle alte coppie? L'elemento più significativo di quel cosmico legame fondatore è la dualità, che si ritrova nelle dottrine gnostiche e più tardi cabbalistiche dell'emanazione, contemporanee a Simon Mago e ad Elena. Infatti le categorie dell'emanazione di queste colate di luce, che formando il mondo scendono da un uno originario fino giù nelle tenebre, mostrano in tutta la sua evidenza questa «doppia natura unificata.» E tutto avviene come già si è detto, sulla base di categorie che si susseguono chiaramente in immagini maschili e femminili, e corrispondenze di tipo pene-vagina tra cielo e terra. Queste categorie - immagini della emanazione, gnosticamente chiamate eoni e cabbalisticamente Sefirot, venivano di volta in volta ordinate in coppie l'una accanto all'altra, superando ripetutamente

sia per numero sia per qualità sessuale la dualità luna e sole. Un preludio di ciò (che pur ci rimanda ancora all'unione luna-sole, dea-dio) era già presente nei Pitagorici con la tavola delle dieci coppie universalmente duali in tutto il mondo: femminile e maschile, dispari e pari, illimitato e limitato, molti e uno, a sinistra e a destra, in movimento e in quiete, curvo e retto, scaleno e quadrato, cattivo e buono, tenebroso e chiaro. Questa tavola pitagorica offre di certo un preludio, non tanto negli sfumati concetti significativi quanto nelle corrispondenze dei membri di sinistra e di destra e soprattutto nella «sizigia» dell'E, con cui esse preparano decuple nozze, le nozze formali delle qualità, delle categorie. Ma nello spazio compreso tra cielo e terra ancor più numerose dovrebbero essere le coppie di eoni riuniti in sizigie e risonanti in maniera erotica e cosmica, ricche non solo di qualità formali. Ciò sognava la sapienza gnostica e ciò significarono chiaramente le analoghe alte coppie dei Sefirot. Lo gnostico Valentino, cento anni dopo Simon Mago, definì donna e uomo, a seconda dei casi, le categorie dell'emanazione celeste che anche grammaticalmente erano di genere femminile e maschile: il silenzio ("sige"), l'abisso ("bythos"), la verità ("aletheia"), lo spirito ("nous") la vitalità ("zoe"), lo splendore della luce ("phos"), la comunità ("ekklesia"), l'uomo ("antrophos") e così via fino all'ottava ed ultima coppia androgina di categorie: la sapienza ("sophia"), il concetto ("horos"). Queste sono autentiche alte coppie di un'emissione di idee che vanno verso il basso e verso l'alto. La formazione riuscita di una coppia umana riflette il senso cosmico dei secchi d'oro che si tendono la mano, e sono quindi solo un'abbreviazione sintetica delle unioni di vita ("zoe")-luce ("phos") della stessa realtà astrale. E' certo che l'amore non doveva per nulla ridursi a privato evento mondano, tanto meno nella Cabbala scaturente da sorgenti gnostiche in cui le coppie di eoni Sefirot, dovevano essere interamente donna-uomo. In ultimo si trovò, al di sopra dello splendore terrestre della "coniunctio", persino uno iod nel cerchio: come segno stesso di Dio - dal punto di vista gnostico conseguente, ma da quello cristiano orrendo. Questo segno dunque sottolineava nel modo più chiaro la "cohabitatio" permanentemente compiuta dell'essenza originaria con se stessa, la più alta delle sizigie.

7. Tutto ciò è molto circostanziato se si tace di ciò che va oltre le sponde. Come appare diversa anche da questa prospettiva la formazione "cristiana" della coppia, anche soltanto per il fatto che è accessibile a chiunque, giacché anche se per le precedenti alte coppie l'alto lignaggio era o divenne inessenziale e se essi volevano essere un luminoso anche se lontano esempio per tutti gli amanti, in esse rimaneva tuttavia ancora qualcosa di altero che non tutti potevano far proprio. L'essere dell'alta coppia poi, e questa è la differenza più importante, si incrociò sempre con le antiche nozze celesti, pagane ed astrali, che invece i cristiani rifiutarono, e che furono ricordate solo dagli gnostici. L'aver abbandonato l'alta coppia rese accessibile a tutti, dunque anche agli affaticati e agli oppressi, il matrimonio consacrato che prendeva un aspetto tutto diverso e diveniva sacramento quasi interamente "pneumatico". Invano furono ancora avvicinate a Gesù - come avvenne solo nella gnosi cristiana - le diverse Marie del "Nuovo Testamento", soprattutto Maria Maddalena. L'inno alla «Pistis Sophia,» il cui amore è molto più reale del solo perdono, suona come un detto della bella peccatrice e non della vergine Maria: «Ottima Maria, tu pleroma (pienezza) che viene celebrato fra tutte le generazioni.» Ma tale elevazione non fece quasi per nulla scuola. Vi sono al massimo gli inizi di una leggenda Maria Maddalena-Gesù, e nell'apocrifo e non solo apocrifo evangelo egiziano, Gesù, in occasione di un incontro illusorio con la principessa Salomé comunque eterica, assassina e nient'affatto pentita, dice: «Io sono venuto a sciogliere le opere del femminino.» Tuttavia anche in casi meno significativi il simbolo cristiano dell'amore, il sacramento del matrimonio ha per la vecchia Eva ancora meno posto che per il vecchio Adamo: essa non venne riportata a casa come Ennoia-Sophia, ma fu spezzata, schiantata e formata alla servitù. Di qui consegue che donna e uomo vengono allontanati da ogni tipo di "coniunctio solis et lunae" nella carne ed avvicinati all'immagine culturale del matrimonio cristiano: "Comunità-Cristo"; ovvero la moglie come comunità, l'uomo come testa. Allo sfondo cosmico subentra il "Corpus Christi" come uno sfondo privo di Cieli o comunque come un Cielo profondamente abbassato e trasformato. Il che vale anche per l'uomo come testa: «E

siate reciprocamente servi nel timore di Cristo» (Ef. 5, 21)... «Poiché noi siamo membri del suo corpo. A causa di questo un uomo abbandonerà padre e madre e s'attaccherà alla sua donna, e i due saranno una carne. Questo mistero è grande; ma io parlo del Cristo e della comunità» (Ef. 5, 30-32). Similmente, il cielo un tempo stellato o dominato da una forza straniera viene colmato secondo l'intenzione dal "Corpus Christi", proprio con una "misura" e un "fine" totalmente diversi da quelli offerti dal cosmo o dall'evidenza sensibile: «Perciò deve essere edificato il Corpo di Cristo fino a che tutti arriveremo insieme all'unità della fede ed alla conoscenza del figlio di Dio, alla maturità dell'età dell'uomo nella "misura piena della pienezza di Cristo"» (Ef. 4, 12 segg.). Gli elementi F e M, ed il loro evento che fu chiamato deserto lunare della notte d'amore, tutto questo sole che brucia, e la sua dissoluzione che non è appunto gesuana, non hanno del resto alcun posto nel sacramento del matrimonio ovvero ne hanno uno sottaciuto. L'ultimo passo nominato della lettera agli Efesini vale solo indirettamente o allegoricamente per l'unico corpo e per la figura comunitaria nel matrimonio; e ci si rivolge direttamente (infatti "unus christianus nullus christianus") al "Corpus Christi - Chiesa". E tuttavia proprio l'"imago" della coppia umana formata in senso cristiano ha acquistato in una profondità non solo intima tutta l'altezza esteriore che essa ha perduto. La tensione non ancora conclusa delle coppie cristiane, in bilico tra approdo panico o pneumatico, indica in tal modo anche nell'erotica e nelle sue grandi immagini il suo contenuto; e ciò accade persino all'interno di uno stesso poeta. L'amore Antonio-Cleopatra di Shakespeare conduce molto in alto fino a toccare Elios e Selene; ma l'amore Desdemona-Otello ha in sé un brano dell'altro regno: «Ecco, già le Pleiadi vogliono toccare il mare» così Otello parla e canta l'introito alla notte d'amore; mentre lo spettacolo spaziale si dissolve in questo amore, ed il mondo diviene profondo. Il "pneuma" appare vincitore in un sacramento in cui due esseri umani nella "Unio" non raggiungono la grandezza del mondo intero, che tuttavia continua a restare come quadro stellato dell'amore. E ciò si muove nella nuova profondità di un contenuto che va lontano e che non è più dominato solo da Venere.

- Di nuovo Logosmythos ovvero uomo e spirito:
Feuerbach, cur deus homo, mistica cristiana.

Ciò che è nostro cova sotto la cenere.

Eppure chi esce deve pur sempre provenire da un interno. Ma quando quest'ultimo è inizialmente debole e cova sotto la cenere, può appena staccarsi dall'esterno che lo circonda. E quando la realtà esterna ci viene incontro in modo strapotente non ci resta che inserirci e darci ad essa. Abbandoniamo così il nostro essere se stessi, del resto appena sviluppato, che se si fa parte di un clan riesce a staccarsene ancor meno che dalla pressione dell'essere. Un cosiddetto selvaggio avendo udito parlare dell'anima, non scoprì nulla del genere in sé, per il semplice motivo che si trattava di qualcosa di invisibile. Ma additò un uccello, che proprio in quel momento volava via, l'uccello della sua stirpe e gridò che là volava la sua anima. Ciò era ancora amichevolmente privo di io ed in vece sua rapiva e portava con sé un intimo non percepito; nulla infatti come l'uomo venne afferrato dall'esterno con tanta ostilità, dai lampi, dai tuoni, dalle tempeste o dal suo vivere continuo fra gli animali feroci. Ma già da questo inizio si percepisce la traccia di un insediarsi esclusivamente umano, di un qualcosa che in misura maggiore o minore vivifica, come non era mai accaduto quando il tuono, la notte e la luce erano senza l'uomo. Dal momento in cui dopo la prima alba umana si tentarono incantesimi che vennero proseguiti nelle preghiere in toni smorzati o accesi, fin dal principio dunque si invocò tutt'intorno nella realtà esterna sia qualcosa in grado di rompere l'incanto sia qualcosa che lo vivificasse. In quei tempi l'intimo dell'uomo era così poco compreso che la sua partecipazione rimase molto a lungo inosservata. Questi dunque gridò verso un'aldilà, benché gli spiriti esterni comparissero già nell'altezza stellata. Rappresentazioni temute e più ancora amate fecondarono un campo che altrimenti non sarebbe potuto apparire religioso. Ciò vale persino per il primo sguardo religioso al sole e alla luna, e prestissimo per quanto c'è di conforme all'uomo nello straordinario. Ci si scusa addirittura per la troppa luce dell'aldilà, dicendo ai

pastori del campo: «Non temete.» A questo punto la parte umana nello sguardo verso l'alto non torna più indietro.

Feuerbach e l'«Antropologico».

L'intimo che così si apre, si dona, si orna, è soprattutto pieno di desiderio. Non vale in questo caso il detto che è meglio un passero in mano che una colomba sul tetto. Anche quando cessa il bisogno che si lascia nutrire in sogno con la manna, resta una fame ulteriore che rappresenta nella lontananza ciò che non è vicino e si prepara a riceverlo. Le sue immagini hanno senza dubbio il colore che i poveri vedono risplendere nei signori e sulle loro tavole, ed esse servono allora in gran parte a distrarli dalla "propria" povertà; verso una consolazione nell'aldilà. Ma la dismisura religiosa di queste immagini trasposte nell'aldilà doveva comunque essersi formata in un intimo che sente una profonda privazione e tuttavia ha altissimi desideri, per potersi in tal modo trasporre in un aldilà, dove tuttavia questo intimo non compare. La semplice povertà non è affatto un grande splendore dell'intimo, ma negli uomini che sentono una profonda privazione in maniera non oggettiva deve essere certamente presente uno splendore ricco di fantasia da poterlo sprecare al di là di se stessi. Altrimenti mancherebbe il materiale che fece dire al giovane Hegel nella "Positivat der christichen Religion" con un "Logos tanto soggettivo": «Se si eccettuano i tentativi precedenti fu riservato principalmente ai nostri giorni il compito di riscattare almeno nella teoria, come proprietà dell'uomo, i tesori che sono stati sprecati in cielo - ma quale epoca avrà la forza di far valere questo diritto e di prenderne possesso?» E così allora su un piano molto inferiore, ma ben capace di resistere, venne poi il tentativo di Feuerbach di restituire all'uomo il cielo, ad un uomo pensato certamente come già- presente. Seguì la «critica antropologica della religione,» della formazione degli dei, di queste alienazioni del nostro proprio mondo che dobbiamo riprendere. Esse sono semplici raddoppiamenti dell'uomo ed ipostasi trasposte nell'aldilà: ma in realtà sono contenuti trasposti del desiderio con cui si voleva

presupporre la precedente separazione dell'uomo dalla sua «essenza» e nello stesso tempo eliminarla miticamente, anzi fin troppo miticamente. Ogni volta Dio è foggato secondo l'immagine dei suoi adoratori, crudele o pieno d'amore, possibilmente illimitato, mormorante come la terra, splendente come il sole, immortale e il più possibile liberato dalle vicende del destino. Qui ha luogo la revoca "ad hominem" di Feuerbach che demistifica antropologicamente il dio ecclesiastico ed implicitamente anche il puro aldilà del mito astrale, e che nello stesso tempo li vuol riportare nel soggetto. Perciò Feuerbach dice di nuovo: «L'uomo non crede nell'esistenza degli dei solo perché ha fantasia e sentimento ma anche perché ha l'impulso di essere felice. Egli crede di essere beato, non solo perché ha la rappresentazione della beatitudine ma perché egli stesso vuole essere beato; egli crede in un'essenza perfetta poiché egli stesso desidera essere perfetto; crede in un'essenza immortale poiché egli stesso non desidera morire. Egli si rappresenta nei suoi dei ciò che egli stesso non è, ma desidera di essere; gli dei sono i desideri dell'uomo pensati come reali e trasformati in esseri reali; un dio è un impulso dell'uomo alla beatitudine soddisfatto nella fantasia» ("Sull'essenza della religione", "Über das Wesen der Religion, Werke" 1851, VIII, n. 257). E' visibile ed istruttivo in tutto ciò il fatto che l'irruzione di Feuerbach nella religione, principalmente in quella cristiana, dà nel tesoro dell'aldilà una preferenza appunto ai «tesori» cristiani nei confronti di quelli meno analoghi all'essere dell'uomo delle religioni pagane che per lo più sono rivolte al culto degli astri. Nella «antropologicizzazione della religione» di Feuerbach il loro stesso materiale è ben più difficilmente riconducibile all'«impulso alla felicità degli uomini,» così come ad un «impulso del suo essere stesso.» In conseguenza di ciò la maggior parte delle demistificazioni del cielo di Feuerbach sono legate all'«essenza del cristianesimo,» non al culto degli astri (a cui l'antropologo si è dedicato come ciò comporta solo negli studi più tardi). Anche l'«afosa rugiada dell'amore» (Marx) dell'umanizzazione di Feuerbach sarebbe venuta meno dopo un'irruzione nei negozi idolatrici di Marduk e di Vitzliputzli; per tacere del tutto dell'"Eritis sicut deus".

Colpisce il fatto che l'uomo così recuperato appare ciononostante molto cheto. Feuerbach non pone ancora dal punto di vista sociale la separazione dalla nostra essenza e non tocca quindi le radici economiche di questa autoalienazione. Per lo stesso motivo «l'uomo resta qui un genere tanto universale quanto statico; egli non appare come l'insieme finora molto variabile di rapporti sociali» (Marx). E' anche singolare il fatto che in Feuerbach il termine uomo, dato che certamente non si esaurisce nell'«insieme di rapporti sociali» (cosa che non pensa nemmeno Marx), non si arricchisce neppure più profondamente attraverso una penetrazione nelle proprie ipostatizzazioni dell'aldilà. Quando Feuerbach parla dell'aldilà formandolo secondo il desiderio, idealmente per così dire, e si sofferma sull'essere degli dei diventati finalmente terrestri, egli conduce l'"homo homini homo" ben poco al di là di un insieme liberale di desideri anche troppo familiari. Tuttavia nessuno ha tentato in modo più deciso di Feuerbach di restituire all'uomo quali immagini di se stesso quelle immagini del desiderio di sé che erano state trasposte nell'aldilà. Nessuno - e ciò lo diciamo in maniera anche troppo chiara - fu, "malgré lui", "metodicamente" più obbligato a seguire la linea radicale umana nel cristianesimo. In questa prospettiva finale Feuerbach supera la concezione del semplice genere umano con la potente "celebrazione del soggetto". L'uomo viene dunque recuperato dall'aldilà e non trova un generale significato semplicemente borghese, ma nemmeno solo naturalistico e terrestre. Una "teoria del desiderio" della religione involve esattamente un atto che "l'oltrepassa", un atto utopico, che non abdica nel soggetto nemmeno quando tutta la sua pienezza ipostatizzata dell'aldilà è illusione. E tanto più ricco appare il rango del soggetto nella sua coscienza di sé, nel suo potere sulla natura, ormai libero dal dissolto aldilà. La sua capacità di formare immagini del desiderio si svela in tutta la sua umana potenza che non è soprannaturale ma che all'interno della natura pur sempre trascende. Si giunge infine alla frase di Feuerbach: «La fede nell'aldilà è perciò la fede nella soggettività libera dai limiti della natura - quindi la fede dell'uomo in se stesso» ("Das Wesen der Religion, Werke" VII, p. 252); e più avanti: «Il segreto della religione

è il segreto della umana essenza stessa.» Con il che anche Feuerbach nonostante il presunto carattere statico del suo genere umano, quasi indugia nel vestibolo di un "homo absconditus", ancora sconosciuto persino a se stesso. Lasciando da parte la soggettività, tutto ciò dà anche all'ateismo di Feuerbach un timbro particolare, che in definitiva non sarebbe stato possibile senza la critica antropologica al cristianesimo. In Feuerbach non vi è nessun «niente-che,» nessuno «nient'altro-che-natura» da demistificare nella visione di una realtà priva di illusioni e liberata dall'aldilà. Al contrario: l'uomo ha inventato questo aldilà e lo ha riempito di immagini e di complimenti del desiderio poiché non gli basta l'avere per realtà niente altro che natura e soprattutto poiché la sua propria essenza non si è ancora realizzata. Dunque Feuerbach considera il suo ateismo sia come distruzione di una snervante illusione sia come se il superamento dei limiti acquistasse finalmente una nuova e focosa dimensione umana invece che teologica. Feuerbach è illuminismo, poiché volle sostituire ai candidati dell'aldilà gli studenti dell'aldiqua; dove tuttavia l'aldilà nel suo significato preferito di «regno della libertà» (dei figli di Dio) non solo chimerico aveva appunto la funzione di produrre anche candidati per un "migliore" aldiquà. E' significativo che il mito astrale abbia in Feuerbach meno spazio per tutto ciò di quanto ne abbia il mito cristiano e il suo figlio dell'uomo, nonostante tutte le decise celebrazioni dell'aldiqua come natura.

Straordinari incontri della critica antropologica con quella mistica.

Ciò che insegue deve per forza seguire e la somiglianza non è sempre dovuta all'odio. Ci sono per esempio i noti contrari che si toccano, tanto più se vengono esagerati. Ma tutto ciò non si può applicare alle affinità tra Feuerbach e la mistica, che la consuetudine continua a giudicare sospettosamente e a non voler accettare nonostante l'indubbia radice cristiana comune. Come abbiamo osservato in "Sul rapporto tra marxismo e religione", ciò fu notato per prima da Gottfried Keller nel suo "Enrico il verde" dove nel

capitolo «Il cristiano congelato» si narra dell'incontro fra due seguaci di opposte tendenze. Il pellegrino predicatore del feuerbachismo è partito ed è terminata la disputa di questo spirito libero con un cappellano di idee non limitate; per ricordare la disputa il cappellano legge un passo dal Pellegrino cherubico di Angelo Silesio, ove sbalordito osserva la medesima dissoluzione antropologica della religione che appare in Feuerbach: «Io so che senza di me Dio non può vivere un solo istante / Se io sono annientato egli deve necessariamente rendere lo spirito.» Nella chiusa del mistico libro barocco (e non si sa se essa si perda in Dio o si allontani da lui) si dice: «Vuoi tu continuare a leggere? / Diventa tu stesso il libro e l'essenza.» Keller dice perciò in maniera sobria e comparativa: «Tutto sembra proprio avvenire come se il buon Angelo vivesse oggi ed abbisognasse soltanto della trasformazione di un qualche destino esterno, per mutare il potente contemplatore di Dio in un forte ed entusiasta filosofo del nostro tempo,» scilicet, secondo Keller, un Feuerbach. Anche in un altro testo che concerne il "Risvegliati cristiano congelato", trapela - invece dell'idolo dell'alto e della esterna natura - lo sconvolgimento che trova nel figlio dell'uomo la sua esatta immagine. Torniamo ora indietro ed occupiamoci di questo ordine di successione puramente cristiano, torniamo al quarto secolo, a quando cioè Efrem il Siro dà un'interpretazione del "dies natalis" che è normativa per la chiesa orientale: «Oggi la divinità ha posto in sé il sigillo dell'umanità affinché l'umanità si orni con il sigillo della divinità.» Risaliamo ancora fino al secolo undecimo al "Cur deus homo" di Anselmo di Canterbury; dove Anselmo con questo «cur» cercava di ottenere l'antico pagamento del debito del peccato, poiché: «solo Dio poteva estinguere questo enorme debito, ma l'uomo doveva estinguerlo. Per questa ragione Gesù fu Dio e uomo solvente nello stesso tempo.» Al di là, o meglio al di qua di questa deviazione, e proprio attraverso Anselmo, la questione del "cur deus homo" continuò invero a bruciare e così l'umanizzazione della trascendenza nella più immanente delle immanenze, e proprio lo splendore trascendente ne fu incenerito, coagulato, antropologicizzato, divenendo il fermento del desiderio di noi stessi. In questo senso «antropologico»

Angelo Silesio avrebbe letto Feuerbach, e certamente anche il giovane Hegel. Angelo analogamente reclamò i tesori sprecati nell'aldilà per il soggetto non più impoverito: «Io sono ricco come Dio, e non vi può essere nessun granello di polvere / che io, uomo, credimi, non abbia comune con lui.» Per quanto l'elemento feuerbachiano possa a tratti affinarsi in un astratto genere umano o sprofondare in naturalismi, esso porta pur sempre una scintilla del soggetto, che è stato creato fuori di Dio, e nel contempo anche fuori da un semplice essere-fuori-di-noi del mondo, all'apice di una immanenza pensata in un modo nuovo e per nulla chiusa nei limiti del cosmo. «Il mio primo pensiero,» così riassume il «filosofo del nostro tempo» in mezzo al materialismo meccanicistico della sua epoca: «Il mio primo pensiero fu Dio, il secondo il mondo, il terzo ed ultimo l'uomo.» Il che significa in conclusione: nel cuore del materialismo la critica della religione divenne allora, non solo una critica a partire dalla scienza della natura, quanto piuttosto una critica antropologica, che coglie l'autentico fiore reale dall'illusione teologica. Come già si è visto, al di là dello stesso Feuerbach essa può concordare con l'eresia mistica; se, come dice Feuerbach, il segreto della religione è quello dell'uomo, allora esso sorse attraverso la teoria del desiderio anche come insieme di rapporti "utopici", e come tale non è ancora sbocciato.

«Spirito libero,» «Spirito forte» nell'obiettiva intenzione della mistica cristiana (3).

"Qui io prego Dio perché mi liberi di Dio".

E' male rendersi ciechi nei confronti della realtà esterna e mantenersi tali. Tanto più se le cose che ci circondano sono oltretutto cattive e seguono un falso cammino. E' certo che il termine mistico deriva proprio da "myein", chiudere gli occhi. Eppure mi chiedo: quale fu la realtà davanti a cui, per lo meno nella mistica cristiana, gli occhi si chiusero, forse dinanzi al cerchio dell'insostenibile, o davanti alla suprema oppressione, quasi per farla sparire così? Certo no: a partire dal quattordicesimo secolo, i mistici

provenivano da un movimento laico e popolare di estrema scontentezza, un moto di rivolta in cui essi erano impegnati in maniera crescente. In conseguenza di ciò essi subirono varie denunce d'eresia la cui origine ecclesiastica o politica non era spesso ben riconoscibile. I Lollardi, i Beghini, i «fratelli dello spirito libero, forte e pieno,» fino ai Battisti e agli Hussiti, tutti si opposero alle loro autorità. Essi dettero testimonianze di sé e il loro retaggio proseguì senza mai essere saldato; non senza motivo gli "Albigesi" di Lenau si concludono come mai altrove con le parole: «e così via.» Nella serietà della mistica cristiana, "myein", chiudere gli occhi, si riferisce così alla ripresa di un significato diverso, capace di misurare e rifiutare in assoluto una miserabile realtà esterna e un aldilà che mantiene nella miseria. E, se gli occhi si chiusero davanti al Dio dei signori, ciò avvenne proprio perché esso non era più estraneo al soggetto umano risvegliato e non rappresentava nessun oggetto che fosse o potesse essere mantenuto sopra di noi. Esso rivestì il solo significato del nostro soggetto più profondo, del nostro "stato" più intimo (non: oggetto) della nostra miseria, della nostra peregrinazione, della nostra gloria oppressa. Così insegnò il mistico Sebastian Franck che restò fedele con proprio rischio a Thomas Munzer anche dopo la sua morte: «Dio è un indicibile sospiro posto nel fondo delle anime.» La gloria di ciò che qui si intende, e che in tal modo non è giunto, è insita unicamente nel "desiderio" del soggetto e nella "profondità" di questo suo fondamento. E questo fondamento in cui non è possibile distinguere l'uomo da Dio fu chiamato da Maestro Eckardt la «piccola scintilla, la piccola rocca, il castello» dell'uomo-divino, del dio-umano. E di ciò fa parte anche la «Synteresis» (cioè: la vera considerazione di sé), in cui entrambi si scambiavano il loro «volto svelato» e che appare come «identità,» «medesimezza.» Conformemente a ciò Eckardt, nel "Sermone della nascita eterna" concernente il Logos Cristo, la parola "nascosta" che giunse nel pieno della notte, quando "ogni cosa era silenziosa" dice: «Vedete, proprio perché essa è nascosta, si deve ed è necessario stare dietro ad essa. Quando san Paolo fu rapito al terzo cielo, dove Dio doveva a lui manifestarsi, e dopodiché ebbe visto tutte le cose, e fu ritornato, non dimenticò nulla perché tutto era per lui tanto

intimo al suo fondamento che la sua ragione non poteva giungere a tale profondità; poiché esso non sta mai all'esterno ma in tutto e per tutto nell'intimo. E poiché egli era certo di ciò allora disse: "Io sono sicuro che né la morte né tutte le pene potranno separarmi da quello che io trovo in me." Su di ciò un maestro pagano ha pronunciato una bella parola volgendosi ad un altro maestro: io vedo qualcosa in me che risplende nella mia ragione; e sento che certo è qualcosa anche se non posso cogliere quello che è; posso solo pensare che se potessi coglierlo, saprei tutta la verità. A questo punto l'altro maestro ribatté: Orsù, in questo discorso ti seguo bene. Infatti se tu potessi coglierlo tu otterresti con esso l'insieme di tutti i beni e la vita eterna. In questo senso parla anche sant'Agostino: io scorgo qualcosa in me che recita e fa da lume alla mia anima; e se fosse portato in me al compimento ed alla continuità ciò sarebbe la vita eterna.» Qui ogni realtà si concentra nel puro "Logosmythos", come risulta chiaro, ed il suo «intimo» non resta in sé, ma fora bruciando il mondo esterno ed ogni cielo ancora astrale, per divenire partecipe soltanto del Grande Uomo che vive unicamente presso di sé. Così è sempre la più preziosa mistica cristiana, al cui abbraccio nulla sfugge, "nuova nel suo topos, e carica di utopia, con la scintilla che non si spegne". E' la scintilla del più vicino, del prossimo: in questo soggetto si nasconde il nostro istante che non è ancora venuto alla luce, il reale ora e qui, sempre mancante e sempre presente, il "Nunc stans" (Agostino) dell'essere, verso il quale noi siamo in trasformazione. Si approfondisce così in maniera estrema la differenza tra tutto ciò che vuol fare esplodere il mondo, ed il mito astrale che sempre si muove in conformità al mondo. E nella luce del fondatore cristiano, il volto dell'uomo sta di contro al cerchio del sole. Ciò è possibile nonostante alcuni residui di un aldilà non ancora dissolto, che ispira ad Eckardt l'idea di un «Dio sopradivino» nella cui prospettiva ciò che più è vicino nella mistica appare molto lontano e alto nello spazio come se non fosse insito nella profondità dell'"istante tuttora nascosto" di un tempo che ancora non è divenuto temporale, ma che si va temporalizzando. Pertanto: il «Dio sopradivino» di Eckardt, questa «massima tenebra in cui abita la luce,» deve essere di nuovo la più nascosta umana intimità, la stalla

in cui nacque il verbo, Cristo come il verbo che scioglie dal Signore-Padre, dal mantello delle stelle, dal destino siglato lassù in alto. Così in Eckardt il Logos diviene piccolo, il Logos che non è solo incarnato, ma si è fatto umano, ed invece che nel cosmo esso si concentra nella più fervida prossimità dell'uomo e cresce con lui: «Ciò che il cielo non racchiuse, sta ora nel seno di Maria.» Così insegnò ai cristiani il figlio dell'uomo: il suo soggetto che sale, ed il suo cielo spezzato che discende. "Et lux aeterna luceat eis": si accese misticamente in questo intimo trascendere senza trascendenza extraumana, "contra omnia saecula saeculorum".

- Ulteriore successione operata dal Logosmythos:
festa di Pentecoste, Veni creator spiritus,
figura del regno senza natura.

Gli antenati e lo scopo.

Ciò che va dritto ha la testa alta e può guardare liberamente intorno a sé, molto di più di quanto potrebbe fare quando, chiuso nel suo cerchio, viene schiacciato verso il basso dalla pressione del suo corpo.

Se si cammina eretti le condizioni fissate da tempo dalla realtà che ci circonda si fanno meno vincolanti; anche perché si può intervenire in esse impiegando le mani che non servono più per camminare. A poco a poco l'uomo si stacca dalla fedeltà alla tradizione nella misura di come lavora, e non si limita soltanto a prendere, raccogliere ed utilizzare per il cibo e per la casa quanto gli si offre. In conclusione il «da-dove» della tradizione viene completato con un «verso-dove» che non è un ricordo, ma una fresca "meditatio", capace di orientarsi se non addirittura di esplodere. Al posto degli antenati e del loro culto che rimanda all'indietro e procede a passi regolari subentra così in misura sempre maggiore ciò che senza esitare tende verso uno scopo che gli sta davanti, verso un culto che non mendica ma evoca. Un culto che si libera dall'uso comune e perciò non è tanto culto quanto piuttosto un coltivare, costruire,

costruire in maniera nuova. Ma in tal modo diventa possibile che si ritragga non solo l'antenato della stirpe ma anche ciò che finora è divenuto, le cose che egli ha operato e dovrebbe aver operato. Il principio che tutto pone staccandosi da sé, lascia il posto a ciò che scaturisce andando oltre, a ciò che non è posto ma diviene. Così il presente mondo non viene sfondato o abbandonato, ma viene visto nel suo scorrere, anche se si tratta ancora di uno scorrere che è un ritornare in sé, in un processo circolare. Ma con l'intervento umano si giunge ad uno sbocco, si compie un balzo verso uno scopo mai realizzato, come si annuncia in primo luogo quando la riflessione religiosa si stacca dagli antichi canoni, pur senza escluderli rigidamente. Anche nelle antiche tradizioni paniche compare l'eraclitea coscienza che tutto - come il fuoco - scorre rimanendo immobile, e consuma il patrimonio degli avi, l'idea di un mondo originario posto una volta per tutte. Non vi è ancora un fine dove tutto ritorna come era stato. Ma che cosa sarebbe un fiume se non sfociasse alla fine in un qualcosa di tutto diverso da quello che esso già è? Perciò si svelò inevitabilmente il «verso-dove,» per quanto ancora a lungo sia stato mantenuto statico lo spazio in cui il «da-dove» si sapeva già orientare. Non di meno procedendo da un inizio appena turbato qualcosa comincia a svilupparsi e si può pensare che in seguito sia suscettibile di ulteriori sviluppi.

La tensione che si prepara tra inizio, cammino, fine (4).

Anche se si crede nel principio creatore, ciò che avviene dopo appare più piccolo. E quando il primo, l'uno originario sta così in alto, tutto quello che se ne allontana può soltanto calare. Nella dottrina dell'emanazione neoplatonica e nella gnostica successiva non si concepì nessuna creazione opera di un padre originario, ma solo effusioni da una luce originaria. E anche queste colate di luce che formano il mondo si dirigevano proprio verso il basso, indebolendosi sempre più con la lontananza, e diventando più tenebrose, con l'unica tendenza a ritornare ed a risalire attraverso il mondo verso la loro sorgente originaria. Questa accentuazione

dell'alfa risale a Platone e fu abbandonata già con Speusippo nella più tarda Accademia, quando si pose l'accento sull'evoluzione del cammino. Alla emanazione si oppose così - da Aristotele a Leibniz, ad Hegel - l'acuta teoria di un'evoluzione che è in cammino e che genera, e per la quale dunque l'uno originario in tutta la sua perfezione può essere solo il prodotto finale e non il punto di partenza dello sviluppo, mentre contrariamente il suo inizio consta solo dell'indeterminato e del non-compiuto. Una realtà più prossima all'Eros platonico teso nella sua ricerca piuttosto che alla cercata visione delle idee, alla immutabile idea della perfezione che sta al di là di ogni divenire. Qui viene dunque espressa - nei concetti di emanazione ed evoluzione - la filosofica tensione greca, totalmente indipendente dalla Bibbia, fra principio, cammino e fine; l'alfa delle cose, "sub specie evolutionis", è tutt'altro che perfetta. Anche nella gnosi così essenzialmente emanatistica, con le sue colate di luce che dall'alto scendono unicamente verso il basso, i suoi puri secchi celesti calanti dagli eoni del sole e della luna, anche nella gnosi dunque, e soprattutto in Basilide - il fondamento originario si presenta come un dio allo stato di seme e non ancora giunto alla sua esistenza. Poi anche le meditazioni gnostiche si svilupparono oltre che in senso cosmogonico anche in senso teogonico verso un omega. E' straordinario che anche nel pensiero antico, al quale pure mancano quasi del tutto le intenzioni future e quindi messianiche, si sia imposta la difficile conciliazione tra quanto già esiste originariamente e l'essere perfetto che dev'essere conseguito solo escatologicamente. Cosa che si verifica in special modo quando l'oggetto alfa- cammino-omega appare biblicamente nella sua massima intensità fra il principio che crea e quello che scioglie, e al posto della "emanazione" (con l'archetipo della luce che trabocca) viene affermata la "creazione", ed in vece sua ha luogo - perlomeno al di fuori dell'evoluzione - un salto ed un "esodo", nel totalmente nuovo (con l'archetipo dell'esodo dall'Egitto). Il principio che ha creato questo mondo non può essere lo stesso che conduce fuori di esso; anche il serpente del paradiso fungendo da capro espiatorio non liberò il creatore mitico dalla responsabilità per la sua opera. Al contrario, come abbiamo visto, il principio del serpente prima delle

malevole interpretazioni e di poi anche del nume che dice di sé: «Io sarò quello che io sarò,» ovvero il nuovo che nei profeti e nel "Nuovo Testamento" si volge al futuro - tutto ciò non è assolutamente conciliabile con un Dio padre e rende impossibile ogni ritorno dell'omega sperato nell'ipostatizzato "Deus creator". E' dunque indicativo che tutte le scontentezze -come tutte le realtà anticipatrici - che nella Bibbia, mediante la trasposizione di «Canaan,» vanno con le loro esigenze sempre oltre ciò che ancora non è accaduto e al di là delle promesse che ancora non sono state mantenute, non conoscano alcun mito della creazione, ovvero lo volgano letteralmente tutto a favore di un'utopia soteriologica apocalitticamente dirompente. Ricorriamo ancora una volta alla critica biblica per un'indagine metafisica, e troveremo che l'elemento alfa non è per nulla originario ma interpolato, mentre lo è il futuro, e in particolare la narrazione dell'esodo dall'Egitto, sia nel testo sia nel significato precedente e più antico della storia della creazione. Jahvè che ha condotto Israele fuori dall'Egitto è il luogo in cui si cela la confessione originaria di Israele; al contrario il tema della creazione si è aggiunto, come Noth stabilisce, «solo in una delle trascrizioni letterarie,» ed essenzialmente nella scrittura dei sacerdoti, e «si separa perciò dall'ambito della formazione preletteraria del Pentateuco» (MARTIN NOTH, "Überlieferungsgeschichte des Pentateuch", 1948, p.p. 48 segg.). La storia della creazione che come tale concerne uno Jahvè-Ptah non è dunque di origine israelitica ma quasi esclusivamente egiziana, e serve ora nel codice sacerdotale come un pregevole portico antico, ed ha anche la funzione di ridurre i dubbi sorti, oltre che sulla bontà di Jahvè, sulla sua forza. Tale intento si rivela nella intimidazione esercitata da Jahvè, in quanto creatore, contro il verme della terra nel "Libro di Giobbe": dov'era questo quando Dio creò il cielo e la terra? Tale valutazione si verificò fino ai profeti, i quali relegarono invece sempre di più questi elementi ai margini (Is. 45, 12), ed utopizzarono infine un nuovo cielo e una nuova terra (Is. 65, 17) in luogo delle opere dell'antico padre, in luogo del cosmo ben riuscito, in cui sempre implicito è l'elemento mitico astrale. Così la strapotenza nelle leggende dell'inizio, si tirò indietro di fronte ad un

messianismo "prossimo all'uomo" che solo ora comincia a diventare operante, e che si comprende soltanto come futuro. Proprio nelle situazioni più misere si alimentò uno scopo non ancora compiuto in luogo di una formazione originaria esplicitamente accaduta, e questo scopo è tanto superiore a tutta l'opera di Jahvè, cioè al mondo presente, quanto lo era ciò che veniva pensato nella visione di Canaan in rapporto alle esperienze fatte in «Egitto.» Irrompe così un "Logos" ad un grado profetico e non più regressivo, e porta con sé «un'evoluzione» del tutto diversa; dove per il nuovo vino sono inutili i molti vecchi otri.

La festa di Pentecoste e la creazione, come trasposizione al: Veni creator spiritus.

E' sorprendente come il vino spumeggiante e quello spirito che si posò sull'uomo abbiano qualcosa in comune. Le loro glossolalie erano così oscure che solo i posseduti dallo spirito potevano intenderle. A quelli che stavano al di fuori essi apparvero «pieni di vino nuovo,» non dunque pieni di un nuovo eone ma di quello ben noto, pagano ed orgiastico. Ciò non di meno la festa di Pencecoste viene messa in rapporto a uno di questi semplici «risvegli dello spirito nervoso» secondo l'espressione di Baader, alle parole dell'apostolo: «Chi parla le lingue migliora se stesso, chi profetizza migliora la comunità»; che suonano come una limitazione ma in cui tuttavia viene pur sempre riconosciuta la sua funzione di perfezionamento dell'individuo. E in special modo viene teso un arco fino ad allora insolito, anche se fittizio, verso il manadico, anzi il dionisiaco: viene celebrata la partecipazione allo spirito santo, questa realtà che ancora ci è molto lontana. «E quando si compì il giorno di Pentecoste si trovarono tutti insieme nello stesso luogo. All'improvviso scese dal cielo un fremito come di vento che soffia impetuoso» (qui eguale a pneuma) «ed empì tutta la casa dove erano seduti. Apparvero quindi ad essi come delle lingue di fuoco separate e si posarono sopra ciascuno di loro. Sicché tutti furono ripieni di spirito santo e cominciarono a predicare in lingue diverse,

nella misura in cui lo spirito dava ad essi di esprimersi» (Atti Ap. 2, 1-4). L'elemento che distingue questo evento da tutte le estasi precedenti è che il suo carattere sonnambulo non viene montato alla stregua di un'apparizione di Gesù (si pensi a quelle sulla strada di Emmaus o sul lago di Tiberiade). Piuttosto il testo, di carattere estremamente logosmitico, salta dal Dio figlio alla terza persona, il Dio-Spirito Santo, che anche ricorda lo «spirito della verità» (Giov. 16, 14), con cui Gesù aveva indicato il Paraclito. Ma questo essere nel pneuma totalmente nuovo divenne particolarmente gravido di conseguenze, divenne cioè futuro massimamente futuro attraverso la «predicazione di Pentecoste» di Pietro che viene subito dopo, in cui viene citato il profeta Gioele: «"Negli ultimi giorni", dice il Signore, io spanderò del mio spirito sopra ogni carne» (Atti, 2, 17). Queste parole furono gravide di conseguenze e riuscirono a staccare completamente il cosiddetto miracolo di Pentecoste da tutte le ebrezze precedenti, trasponendo la vera festa di Pentecoste negli «ultimi giorni,» negli ultimi tempi della storia umana. Così con un totale trionfo del Logos poteva trovar posto una verace «epoca dello spirito santo.» Come poi del resto accadde anche più tardi, quando il padre della chiesa Origene, in verità non accettato come tale, parlò di un «tertium Evangelium» come del vangelo dello Spirito Santo. E da ultimo Gioacchino da Fiore, nel suo carattere eretico e rivoluzionario, fece sciogliere totalmente il puro eone della "signoria" del «Padre» ad opera dell'eone imminente "dell'illuminazione" del Logos, un Logos che non è più né statale né ecclesiastico. Nella Pentecoste si riaffaccia anche se in maniera ancora diversa il problema del principio e della fine. Più precisamente si ripresenta il problema del padre- creatore, infinitamente grande e creatore originario di tutto (e con lui il problema del male da cui egli ci deve liberare); egli appare geloso di ogni elemento prometeico, della torre di Babele e di ciò che ad essa è connesso. Qui, e non solo nel "Libro di Giobbe", l'uomo ribelle viene paragonato ad una piccola brocca che disputa con il suo vasaio, finendo per riuscire ridicolo. Ma la Pentecoste suscita anche una diversa invocazione di un creatore completamente diverso, privo di "Pater onnipotens". L'invocazione risuona nell'inno di

Rabano Mauro: «Veni creator spiritus» (è caratteristico che Mahler antepose quest'inno e lo mise come premessa in testa alla sua ottava sinfonia del Faust), in cui viene conservata la categoria originariamente celeste del principio creatore senza separarla dall'unica che resta, anche se le è contraria, quella del principio di "salvezza". E' il "deus" stesso che scompare nel principio creatore e ciò che in noi "veramente" crea ha come soggetto lo "spiritus intus docens", lo spirito santo che si spande in noi. Detto al presente: l'"infinitamente grande" di un principio "che crea" si perde con il futuro "Veni creator spiritus" nell'"infinitamente piccolo" di un principio che ha bisogno di tutto ed è solo agli inizi. Ed esso non è una volta per tutte premondiale come una mitica creazione generale, della quale rimane soltanto ciò che si è separato ed è compiuto. Piuttosto: l'X dell'inizio è poi, come tale, non ancora avvenuto e passa senza ancora oggettivarsi ed emergere completamente attraverso la pura tenebra tipica di ogni istante, questo "non-qui dell'istante", attraverso il corso del mondo. Ciò che spinge verso e all'interno di questo movimento processuale, inteso come reale «evoluzione» di un originario momento causale ancora nascosto a se stesso e volto al processo del mondo ed alle sue figure sperimentali, è appunto questo alfa che si cerca e che non si è mai finora oggettivato nel tutto. Nell'uomo e nella sua storia si giunge al fronte decisivo, ancora aperto al nulla come al tutto, alla frustrazione come alla pienezza, al fronte dell'"experimentum mundi", del mondo nel suo insieme come un "laboratorium possibilis salutis" in travaglio. Lo stare in cammino come la stessa fine non hanno ancora trovato una conclusione, a differenza di quanto avviene nel mito astrale e nelle «leggi eterne, ferree.» Fanno parte dell'enorme "topos" che si apre verso l'avanti, del gigantesco "topos" del futuro carico di valide possibilità reali-oggettive, possibilità di nascite, di forme e di conclusioni da sperimentare. Nel "topos" del futuro procede istante per istante l'X del principio, nel suo ora e nel suo qui ancora completamente immediati, non mediati, inoggettivati e non manifestati. E solo qui, nella più prossima delle vicinanze, nella più immanente delle immanenze, si nasconde il mistero, a se stesso celato, della presenza di un mondo,

il mistero dell'«a-che-scopo» e del fine della sua presenza. Così questo enigma dell'esserci sta insieme alla sua «soluzione,» che non è ancora emersa e lo è meno che mai nella lontana trascendenza premondana e sopramondana; esso urge solo nell'introvato dell'istante, nella più immanente delle immanenze. Il suo non sapere di sé è il vero impulso-fondamento per la manifestazione di questo mondo ed è il tormento, la scaturigine, la qualità della sua materia che è in ogni tempo ancora carica di utopia. Con il vero mondo ancora increato "che si tende nella sua essenza, nel nuovo" - e dunque totalmente differente dalla mitologia affatto antiquaria di un "deus creator" in un inizio perfettamente compiuto nella sua altezza. Al contrario: «La vera genesi non è al principio, ma alla fine,» e il suo «da-dove» comincia ad illuminarsi ed a giungere al suo scopo solo nel «verso-dove» e nell'«a-che-scopo» finalmente adeguati a noi e realizzati. «Così nasce nel mondo qualcosa che per tutti risplende nell'infanzia e in cui nessuno ancora fu: patria» ("Das Prinzip Hoffnung", 1969, p. 1628). Similmente: "creatio est exodus, non est restitutio in integrum".

Deserto e vuoto dell'alfa mundi. Né luna né sole nella «rivelazione» apocalittica; ovvero: l'immagine del regno nella forma di Cristo.

Si è parlato di ciò che si stacca dal semplice inizio e dal mero passato. E sempre continua ad urgere questa prima realtà non ancora accaduta né colta, questa tenebra dell'istante vissuto ogni volta, dell'istante che non possiede se stesso né si conosce. E' per questa ragione che ogni inizio reale è ancora futuro e vive nello stesso tempo nel passato, dove appare quale anticipazione di un futuro che guarda al di là. Così come il futuro stesso, in questa sua parte nascosta, rappresenta in assoluto la tenebra che apertamente si separa nelle diverse direzioni dell'istante di volta in volta vissuto e nei suoi contenuti che trovano la loro realtà sempre e soltanto nell'uso. Il "che" del tenebroso significa "che" vi è in genere qualche cosa e si manifesta attraverso l'esistente in tutti gli aperti tentativi di mediazione e produzione di sé, in ogni spinta intensiva, in ogni

metter sotto processo. E' l'orizzonte di possibilità del processo del mondo non ancora frustrato ma tuttavia non ancora veramente raggiunto. Questo permanente reciproco implicarsi ed accompagnarsi dell'incompiuto "che dell'urto", della "tendenza" che lo spinge e della "latenza" non ancora realizzata accentua in ognuna delle sue manifestazioni differenziate l'inadeguatezza di ogni precedente "che cosa" e "qualcosa" di fronte ad uno scopo che è il suo nocciolo non ancora identificato, di fronte al primo urto del mondo che certamente non è la creazione. Jakob Bohme, con il suo verace «abisso» iniziale, andò qui nel profondo dell'interessata apoteosi dell'opera dei sei giorni del codice sacerdotale, assai più di quanto non fecero gli avi con il loro culto gigantesco. A sua volta Schelling, con una penetrante esposizione, sottolinea lo stesso concetto minimalizzando l'autentico (cioè inautentico) alfa mundi; il passo quasi sconosciuto è il seguente: «E' mero essere in ogni caso solo ciò che non conosce se stesso; poiché non appena diviene a se stesso oggetto, esso già si implica. Applichiamo queste osservazioni a quanto ci sta di fronte: in tal modo il soggetto nella sua pura essenzialità è come nulla - completamente nudo di tutte le proprietà - ovvero è, finora, soltanto se stesso e dunque completamente privo di ogni essere e nudo nei suoi confronti. Ma è inevitabile che esso si rivesta, poiché è soggetto soltanto "per" divenire oggetto di se stesso, poiché si suppone che nulla "all'infuori di lui" possa diventargli oggetto; ma "nel momento in cui" si veste rivestendosi di sé, egli non è più come "nulla", ma come qualcosa - anzi è in questo suo vestirsi che egli si fa qualcosa; nell'autovestirsi risiede dunque l'origine dell'essere qualcosa, ovvero dell'essere oggettivo e oggettuale in generale. Ma il soggetto non può giungere alla padronanza di sé "come" ciò che esso è poiché proprio nel vestirsi esso "diventa" un altro; questa è la contraddizione fondamentale, noi possiamo dire l'infelicità di ogni essere - poiché o esso si "lascia" così com'è, come nulla, oppure si veste, ed allora esso diventa un altro diverso da se stesso -, e non è più con l'essere nel rapporto semplice di prima, ma si implica in questo e lo sente come qualcosa di procurato e dunque di casuale. E qui potete osservare che conformemente a ciò il primo inizio viene espressamente pensato

come realtà casuale. Il primo "esistente", il primum existens, secondo la mia definizione, è dunque nello stesso tempo il primo casuale (il caso originario). Tutta questa costruzione inizia dunque con il sorgere del primo casuale - del diverso da sé - inizia con una "dissonanza" e "deve" certamente cominciare così» (SCHELLING, "Lezioni monachesi sulla storia della filosofia più recente", "Munchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie -- Werke" 1861, X, p.p. 100 segg.) (5). Qui è appunto in gioco il che - «soggetto» nel suo essere in sé e di fronte a sé, prima dell'aggiunta dell'essere; questo alfa prende il posto di Ptah-creatore del mondo assunto nel codice sacerdotale biblico. Il testo di Schelling genuinamente speculativo senza mai cedere alla fantasticheria usa qui coscientemente metafore antropomorfe quali «nudità» e «vestirsi»; con le profonde modulazioni di questo «vestire» sulla base di tutte le possibili ambiguità vestire equivale a coprire ovvero a gravitare (su di sé), essersi vestito equivale a essersi procurato con un carattere casuale, ma è ben diverso da colui che originariamente veste. Così vibra una perpetua dissonanza dialettica nella serie dei che cosa e dei qualcosa a cui si è giunti attraverso il «rivestimento» di sé dell'urto del mondo, che sia maschera sia oggettivizza. E' inoltre indicativo osservare come i relitti del dio della creazione siano rifiutati a metà dallo stesso Hegel nell'analogo problema dell'inizio un po' controverso. Quivi un «assoluto» che dapprima si manifesta nella sua piccolezza e nel suo nulla, ma che presto porterà in sé tutta la creazione "ante rem", «decide» di «accomiatarsi» come natura nella sua forma di essere altro. Decidere ed accomiatarsi: con queste due parole subentra qualcosa di affatto diverso dalla "creatio", una realtà che non è «nuda di tutte le proprietà,» ma che contiene in sé anche l'antico potentissimo alfa originario del Deus creator in tutta l'alta maestà, carico di un concluso piano del mondo. Se così non fosse questa antica ed infinita grandezza potrebbe creare ancora, pur senza servirsi del "fiat", le categorie della emanazione del «decidersi,» dell'«accomiatarsi» che hanno ormai assunto un tono principesco. Quanto diversi da ciò sono invece gli effetti del segno del nuovo nel suo esodo, nel suo dipartirsi da un semplice alfa imperfetto fino al pieno sviluppo, e

quanto importanti per l'uomo e la sua strada. In quale notevole misura vengono così ridotte le dimensioni di un cosmo troppo conchiuso nelle sue eterne, ferree e perfette leggi, nel suo nulla di nuovo dopo la creazione; un cosmo che il mito astrale, artefice della creazione assolutizzata, aveva sempre celebrato accanto al mito della creazione. La maestà dell'«Ecco, tutto era buono» ed il giubilo del cosmo pagano viene offesa dal nuovo intervento del tutto originale del logosmithos con accenti chiliasti. "A differenza dal mito astrale, e da quello dello zodiaco che regola i tempi, il logosmitico apportò per primo un inatteso movimento storico nel complesso mondano, un Novum che non era stato destinato lassù tra le stelle a scendere sulla terra". Con Agostino, il pensatore della civitas Christi in cammino, esso comincia per la prima volta ad inserirsi anche nel "concetto" di storia del mondo e del suo eschaton. Tale eschaton si manifestò nel modo più fantastico e radicale nel libro finale dell'Apocalisse con il grido di liberazione «Il primo è passato» (Apoc. 21, 4), ove questo primo si riferiva direttamente alla morte, ma nel suo insieme agli antichi cielo e terra di cui anche la morte fa parte. La fantasia del logosmythos acquista in tal modo la forza più esplosiva, e vuole il nuovo giorno nella luce dell'Apocalisse. Un giorno in cui non sarà più il sole a splendere ma l'agnello e, invece della statica «natura» sorgerà l'eschaton «regno».

- Il terrestre mito astrale ritrovato come innegabile eredità nel Deus sive Natura di Spinoza, nel panteismo.

Nell'utopia «Regno» il problema della natura coopera con la cristologia. Nacque una nuova pienezza e si levò, mentre alle spalle il vuoto cresceva. A caro prezzo si pagarono certe realtà piene di luce, sorte quando troppo rapidamente scemava e si oscurava lo spazio che le seguiva. Accadde così quando si volle eliminare in tutta fretta il circostante mondo della natura che un tempo almeno si arricchiva di significati mitici astrali. Se ne è andato il superstizioso e quasi pagano incantesimo del monte, della valle, della tempesta, del temporale e dell'azzurro e nella Bibbia ha lasciato il posto a

qualcosa di meno luminoso, ad un soffio spirituale. Ma nel contempo anche la realtà naturale che ci circonda ha perso la sua alta sede riducendosi ad un passato irrimediabilmente trascorso, ad uno stadio iniziale o addirittura ad un involucro, a lolla che per essenza è priva del suo grano, e cioè della vita e dell'uomo. Il «regno minerale» è tutto vuoto, o almeno è sceso nel grado più basso, e ciò lo si deve in gran parte allo zelante "plus" del puro Logosmythos. Al grido di «rendiamo serva la terra,» così facile alle esagerazioni, la terra venne considerata e scansata come il più abbietto degli schiavi o, nel migliore dei casi, venne ridotta a semplice argilla per le nostre radici. Ed anche la luna ed il sole nulla rappresentano di per sé, e non hanno "eventualiter" da annunciare qualcosa di proprio che stia fuori dalla storia umana, poiché essi dal principio sono determinati per fare luce alle altre «creature.» Il sole come luce del giorno, la luna come luce della notte sono posti invero più in alto per la vita terrestre. E la natura, che per certo non si piega agli scopi imposti da un diverso livello antropomorfo, non venne demistificata da un Logosmythos posto ecclesiasticamente sopra di essa, come fu affermato in tutta serietà dalla Chiesa. Fu la "ananke" che per metà derivò dal mito astrale ad introdurre la necessità fisica in una teoria della natura di tipo meccanicistico senza legami spirituali; dunque Democrito e non san Tommaso. Da parte ecclesiastica il cosmo, posto al di sotto e al di fuori del Logos che regge, non fu affatto demistificato ma al contrario completamente demonizzato, riempiendosi di fantasmi e di selvaggi cacciatori, aprendosi ad ogni perdizione. Non senza motivo perciò filosofi cristiani come Ruggero Bacone ed Alberto Magno, che si dedicarono allo studio della natura, vennero nel medioevo guardati con sospetto; certo Galilei non fu salutato come demistificatore, e Keplero proveniva in tutto e per tutto da una «Harmonia "mundi"» e da un «Mysterium "cosmographicum",» non certo dal Logos trascendente. D'altra parte il Logos pur nel suo culmine tutto assoluto ed imposto, "rebus sic stantibus", permette che alcune eccezioni si sottraggano alla sfera esclusiva della trascendenza. Ci riferiamo agli innumerevoli quadri naturali della Bibbia, non solo dell'Antico Testamento, alla urgente pienezza di parabole che discendono dalla bellezza, anzi dalla

sublimità di manifestazioni puramente materiali. La patristica cristiana si volge quasi senza eccezione contro l'odio astratto e fanatico per la carne e per la natura tipico della gnosi. D'altro canto Tommaso ha già familiarità con un concetto aristotelico di materia che conduce l'idea (forma) in modo entelechistico fino all'uomo, alla forma umana. Solo con gli angeli, con l'ulteriore fittizia trascendenza, si rompe la partecipazione alla materia, l'ultima parte del regno della natura; ma fino a quel punto Tommaso riconosce esclusivamente «*formae inhaerentes*,» dunque forme materializzate, senza «*formae separatae*.» Presso ogni affermazione apocalittica compare la sorprendente frase tomista: «*Gratia naturam non tollit, sed perficit*.» Ma non per questo gli scopi umani trovano un "approdo" nel cosmico e nel suo possibile "absconditum" tutto particolare perché la natura non abbraccia mai le richieste della storia umana come avveniva invece nei miti astrali, specie in quelli particolarmente trasparenti. Essa resta passato, primo passo, e, «nel migliore dei casi,» cioè a Natale e a Pasqua, partecipa senza coscienza» nel basso grado dell'essere alla «celebrazione» dei misteri cristologici. Quando Tommaso dice «*Gratia naturam non tollit, sed perficit*,» questo essere compiuto non è mai simile, come nella parte conclusiva del "Faust", alla trasparenza delle alte montagne» che non precedono ma escludono la "civitas dei".

Ciò appare tanto più chiaro nei pensatori più tardi, se si presta attenzione alla loro quiete ed all'importanza concessa all'incanto perdurante della realtà esterna che viene vista in primo luogo nella prospettiva estetica volta alle forme artistiche della natura. "Fichte" rielaborò completamente queste forme che appartengono al non io rendendole del tutto succubi agli uomini senza logicamente fermarsi a contemplarle. Al contrario "Kant", per quanto non volesse che nessuna realtà esterna esistesse indipendentemente dalla coscienza generatrice, divenne ambiguo quando considerava i sentimenti del bello e del sublime. All'origine di tale ambiguità non sta il "plus" delle formazioni umane e «spirituali,» ma la contemplazione del «paesaggio,» dunque del «bello naturale.» In questa prospettiva l'artista non era geniale nella misura in cui non seguiva regole prestabilite e nemmeno lo era nell'entusiasmarsì per il Logos, cosa

che avrebbe fatto di lui un «favorito del cielo»; ma la sua genialità consisteva invece nella creazione conforme alla natura. Il bello naturale ci sta dunque di fronte come misura, anzi addirittura talvolta supera il bello artistico, anche se con la sua immagine di cielo stellato non rapì mai gli uomini portandoli nelle antiche costellazioni. Il sublime della natura, della tempesta, del mare, della montagna, ha soprattutto la causa ed il fine di comunicarci, in una realtà che tanto ci opprime quanto ci eleva, un «presentimento della nostra futura libertà.» Esso riconduce dunque ad una realtà morale ed al Logos nell'uomo anche se resta in primo luogo fedele alla natura. Con un procedimento del tutto opposto questo ordine natura-spirito trova il suo pieno compimento in senso biblico nel "panlogista" radicale "Hegel", con un significato che oltrepassa di molto la semplice topica estetica. Qui il bello naturale è del tutto sottoposto al bello artistico; nel suo insieme la natura è solo un «dio baccante» che non si frena e non si coglie, eccetto che nel morire. Così come tutta la terra privata del suo futuro «ad opera dell'alito dello spirito, sta ai nostri piedi come un gigantesco cadavere che si congela.» Ed in conclusione, come si legge in uno dei passi più radicali di Hegel, l'«unica verità della materia» è che essa «non ha alcuna verità,» non appena compare l'anima, lo spirito soggettivo e quello oggettivo ed assoluto. Ma come ci appare diverso l'"edificio del mondo" di Hegel, pieno della sua immanenza, nel suo offrirsi non come costruzione del puro spirito ma come edificio dello spirito "del mondo" ricco di connessioni terrestri. E' proprio ciò che fa di questo idealista apparentemente puro un permanente analizzatore di dettagli, rendendogli familiare nel suo complesso il più grande pensatore del cosmo dell'epoca moderna, Spinoza, anche nell'orizzonte diverso del grande e del tutto. E' partire di qui che si spiega il definitivo «incrocio,» nel pensiero di Hegel, del soggettivo «Fichte» e del panico «Spinoza», dell'urto della «libertà» e dello spazio totale della «sostanza» che tutto anche troppo abbraccia. Ma Spinoza è l'ultimo pensatore europeo in cui è ancora riconoscibile l'influsso del mito astrale spesso travestito alla maniera della Cabbala. L'aldilà biblico ed extranaturale manca del tutto, come se la sua realtà fosse per noi male e si fosse manifestata come bene

soltanto negli affetti e nelle idee false ed inadeguate. Mai come in lui la «natura» era stata introdotta completamente in Dio, nella forma di una realtà del tutto impersonale e di un fatto quietamente autarchico, senza nessun'altra causa in sé e senza nessun scopo. E quest'ultimo è riservato all'essere della storia, del Logos e dell'apocalittica che Spinoza d'altro canto nega risolutamente, e sta ben lontano dall'"amor fati" del sapiente secondo natura e della quiete che deve unicamente adeguarsi "sub specie aeternitatis". La «sostanza» diviene quindi l'ultimo alto concetto del sole del mondo che sta allo Zenit e non getta alcuna ombra su tale panteismo, sull'eterno "sequi ex" che per Spinoza non rappresenta solo un metodo euclideo, quanto piuttosto l'autoemanazione astrale dello spazio della sostanza in tutti i singoli modi che da essa derivano e che costituiscono il suo mondo. "In summa": ogni movimento nella sua totalità è egualmente quiete, ed un cosmo senza pari ha di nuovo preso il sopravvento sul Logos che si volge a pensare un possibile esodo da esso ed il dio totale dello spazio mondano lo avvolge. Esso è del tutto senza tempo, non conosce una fine e passa attraverso il Pan che è colmato di sé, ed il suo spazio è la sfera tutta astrale intorno-a-noi, non solo un «attributo» fra gli infiniti altri della sostanza tutto. Sono questi gli elementi che fanno del pensiero di Spinoza la più forte ripresa del cosmo contro il tempo aperto, contro il Logos dell'Esodo che scaturisce dall'uomo ed è qui per lui; mai è stato più lontano un controcentro escatologico che prenda il posto di quello mondano. E' per questo che Goethe, come Spinoza fedele al mondo, dice al suo dio: «A lui s'addice il chiudere il mondo in sé e sé nel mondo.» E continua conformandosi alla legge del gran numero secondo la quale in Pan tutto è perfetto nella grandezza e nella sua profondità. Infatti ogni tormento ed ogni lotta è riposo eterno in Dio il Signore. In tutto ciò è ancora una volta in gioco il problema del "topos" della natura nel "pneuma" ma principalmente del "pneuma" in una "natura ultima"; in breve si tratta del "regno del Logos che non vive muovendosi solo in se stesso". A questo punto si presenta il problema di associare la sostanza della natura, dopo un battesimo "alla rovescia", con il regno del Logos escatologico, e non più con il mero soffio dello spirito con l'opaco «noologico,» con il

privo di terra, con il senza spazio. Così facendo si esclude il pericolo dell'associazione con un idealismo che trova la sua realtà solo nel movimento delle idee e non in un contenuto di materia un idealismo a cui si ridurrebbe l'essere della natura intorno a noi e dell'autentica sostanza del mondo. Senza dubbio la natura presente assume un posto che non le è proprio se non si guarda alla sua gigantesca disparità nei confronti della serie di scopi umani, ed alle loro tendenze che si svolgono ad un futuro ultimo e non sono per nulla destinate a consumarsi in una realtà astrale, in un approdo puramente panico. Tuttavia il mondo esterno ed indipendente dall'uomo, già ora, molto prima di una mediazione più profonda con noi e di una possibile «umanizzazione della natura,» non è "toto coelo" privo di analogie con noi e con la nostra realtà più profonda. Già soltanto il semplice fenomeno di una materia prima che l'uomo può elaborare, ed il fenomeno ancor più sorprendente di una bellezza e di una sublimità della natura che risponde al nostro appello indicano qualcosa di molto diverso dalla gelida indifferenza di un mondo privo di analogie con noi. Ed anche lo spinozismo di Goethe, questo panteismo neppure cosciente della sua realtà utopica, estrae dalla umanizzazione della sua natura (che è il tutto) immagini di felicità, quasi come se questa natura "sive deus" fosse già presente. Ed è certo che non solo la storia umana ma gli stessi eventi fisici del mondo (sempre che ci si mantenga alla stessa distanza di Goethe da un mondo che non ci è analogo) e la costruzione delle forme sono interpretati come esperimenti e prove per la riuscita di un esemplare ancora sconosciuto, incompiuto, irrealizzato. Se viene impiegata come materiale da costruzione e non come semplice tronco reificato, la materia è il substrato del permanente «dynamei on,» dell'«essere-in-possibilità»; come dice la più genuina definizione aristotelica che ancora per lungo tempo conserverà un senso non ultimativamente speculativo. Ed è stato proprio il Logos escatologico, il Logos che non ha legami col mondo presente, ad utopizzare il suo nuovo cielo e la sua nuova terra sulla base della materia, nonostante tutte le seducenti tentazioni per una eliminazione solo spiritualistica del mondo. Tale utopizzazione ebbe carattere mitico, e si proiettò su una materia apocalitticamente

esplosa ma che rimaneva pur sempre in un ambito naturale da cui solo l'antica natura è esclusa; ed il suo topos, la nuova Gerusalemme, è rimasta proprio nell'immagine dell'eschaton completamente logosmitica e tuttavia anche "metafisica". Nella Bibbia mancano luna e sole, ed il figlio dell'uomo è l'unica lampada su questo suolo come nel firmamento della «natura» che viene annientata in favore del «regno,» ma che sarà infine svelata nella sua escatologica verità. Ciò viene pensato come la definitiva non-alternativa di "cosmos" e Logos nelle fantasmagorie dell'apocalittica e soprattutto nelle immagini della Genesi totalmente nuove e contrarie, votate completamente all'Esodo. E nello stesso senso opera il modello che consiglia, come se anche il "natura sive deus", in un piano del tutto diverso, giungesse finalmente a casa avendo trovato la «perfezione» del suo ordine. Detto senza miti questo è il "mondo come patria", l'eredità del mondo-intorno-a-noi, il "Novum" della patria che se non è abitata dal volto disvelato non possiede nessun soggetto e nessun contenuto essenziale per il suo regno. Quanto lontana e remota ci appare la voce di Patmos, ed ogni suo significato apocalittico che consegue ad uno spazio umano. Come è mostruosa la mescolanza fra una fantasticheria delirante e la memoria cosciente di ciò che, solo, potrebbe emergere come "urbs christiana" al posto del cosmo. Eppure mai altrove è stato posto un omega all'utopia cristiano-religiosa, del tramonto del mondo, dell'utopia della nuova Canaan, con una tale negazione della trascendenza pur nell'affermazione del più forte trascendere come avviene nella "Rivelazione" di Giovanni (21, 23) in cui si parla della «nuova Gerusalemme.» Questa religione è piena di utopia ed il suo nocciolo, l'omega, è generato da un «libero popolo su un libero fondamento» e dalla "civitas Christi in natura, ut illae civitatis extensio". Tutto ciò va contro ogni docetismo che conosce solo il puro spirito, e vuole la trasformazione del mondo nel suo tutto, dove l'uomo possa vivere come in una realtà a lui non più estranea.

- Nessuna parallela, ma una logica singolarità: l'umano e il materialismo irrompono insieme nella «divina trascendenza» e si pongono al suo posto.

L'intimo o, come anche si dice, lo psichico, si muove spesso solo per sé. I suoi legami con il corpo sono stretti, ma non tanto che esso possa chiaramente descrivere la sua vita nebulosa. Molto spesso l'anima e la materia si potevano cogliere ed afferrare come realtà esterne contrapposte, la prima come qualcosa che si trova in sé, la seconda come una realtà esterna diffusa nello spazio intorno all'uomo. Gli idealisti dicono che il cammino pieno di mistero conduce solo verso l'interno, mentre secondo i materialisti soltanto la materia esterna e del tutto priva di intimo indica quel cammino che scioglie il mistero e che, senza restare totalmente segreto, conduce alle radici meccaniche. Ed è proprio Feuerbach, che pure intende restare in tutto e per tutto fuori del l'idealismo, a dire che il suo primo pensiero è stato Dio, il secondo lo spirito, il terzo e ultimo l'uomo; parole che vanno in direzione contraria alla tesi: «L'uomo e ciò che mangia.» Esiste dunque qualcosa che non è visto in senso materialistico come chiarificazione e spiegazione ma che ha bisogno piuttosto di una spiegazione primaria di tipo meccanico. Fu per questo che anche Marx ancora sotto l'influsso di Feuerbach, perse «l'uomo» e la spiegazione a partire da lui come primaria sul piano storico. «Essere radicale significa prendere le cose alla radice. Ma la radice di tutte le cose è l'uomo.» E quando Marx liberò più tardi questo motto dal genere «uomo,» puramente astratto, precisandolo come «insieme dei rapporti sociali,» la prospettiva legata all'uomo giocò un ruolo sempre più decisivo nel materialismo esteso al piano economico e sociale. Al di sopra del materialismo legato soltanto alle scienze della natura si levò quello storico, nel suo indubbio sussistere dialettico non solo in forza del movimento meccanico, ma sulla base del modo di produzione umanamente creato. Ma procediamo: non è forse vero che l'unione dell'antropologico e del materialistico («anima» e materia esterna) è sorprendente solo là dove non si conosce nessun altro concetto di materia che non sia quello meccanico così corrente nella visione borghese? Nonostante

l'energetica subatomica, che nel frattempo sopraggiunse, il meccanicismo conosce soltanto il concetto di ceppo, vero residuo mitico astrale, poiché nessun uomo o figlio dell'uomo potrebbe trovar luogo in una materia siffatta. Ma la storia del materialismo non si riduce a questo concetto di materia puramente meccanico e neppure al concetto conseguente di una materia «morta,» ridotta a pressione e ad urto e sicuramente priva di qualità. Non lo pensava nemmeno Democrito per il quale l'«anima» consisteva in atomi specifici, «atomi di fuoco,» e neanche Epicuro, che aveva introdotto nella meccanica «necessità» democritea una «caduta libera degli atomi,» una deviazione della caduta meccanicamente «rettilinea,» quasi dovuta ad un intervento della libera volontà. Nel concetto di materia Aristotele introdusse il concetto del possibile oggettivamente reale, così importante e solo da poco tempo nuovamente compreso, secondo il quale la materia oltre a condizionare meccanicamente le manifestazioni come "kata to dynaton" («secondo la misura del possibile»), rappresenta soprattutto il vero "dynamei on", l'«essere-in-possibilità.» E tuttavia in un primo tempo essa appare soltanto come cera passiva e priva di determinazioni, in cui l'«attiva forma dell'idea,» come un sigillo, imprime di volta in volta le determinazioni delle forme. Ma molto presto si fece strada, attraverso le premesse della dottrina aristotelica della materia, una «sinistra» aristotelica, che strappò al concetto di materia il suo carattere passivo, e vi inserì l'attivo delle idee che imprimono. La materia del mondo si levò allora nella sua realtà di Materia, di madre autofecondantesi di tutte le cose, come «natura naturans» autarchica e autosufficiente di tutta la «natura naturata» e cioè del mondo. Ciò si deve in particolare agli aristotelici arabi Avicenna ed Averroè ed alla loro tesi di fondo secondo cui lo sviluppo è esclusivamente «eductio formarum ex materia,» e coincide con lo sviluppo di una natura che non è passiva e priva di qualità che presto non avrà "più bisogno di un Dio-padre trascendente". A partire di qui venne concepita una sostanza del mondo completamente immanente, la cui «vita» va da Paracelso, Giordano Bruno e Spinoza fino a Goethe. Una sostanza che non è per nulla estranea all'uomo e che gli corrisponde nel cosmo come

l'«uomo eroico» di Bruno ed il «vulcanus interior» di Paracelso. Una sostanza che penetra di forza nella trascendenza eliminata ed attraverso il Panteismo partecipa di essa almeno polemicamente come nelle parole di Goethe: «Che cosa sarebbe un dio che colpisse solo dall'esterno... A lui converrebbe chiudere la natura in sé e sé nella natura.» Qui si nasconde, espressa «con parole un po' diverse,» la "natura naturans", e chi riuscisse a vederla avrebbe la visione del padre e della loro unità; ed è vivo un "soggetto" che certo non è antropologico ma è pur sempre libero dalla trascendenza e muove il mondo nel suo intimo: è quale soggetto della "natura". L'introduzione della materia nella forma creatrice portata dalla sinistra aristotelica venne perciò rifiutata violentemente dall'aristotelico Tommaso d'Aquino, grande e tuttavia di destra, contro Avicenna e Averroè. Per Tommaso la materia non è immanente all'Altissimo, ed è soltanto nell'uomo, in questa unità ancora terrestre di corpo ed anima che vive il «residuo della terra,» la «forma inhaerens» provvista di materia. Essa viene a mancare nei membri intermedi fra uomo e Dio, negli angeli sovraterrestri che sussistono come pure «formae separatae.» E soprattutto il concetto di Dio, signore del cielo, è libero dalla materia, che non può penetrare nella sua trascendenza autocratica neppure come "natura naturans". Neppure nel Dio creatore essa può inserirsi e, di conseguenza, essa non si insedia in Dio come figlio dell'uomo, ma, come nel posteriore Spinoza, in un Pan che annuncia: io sono al posto del padre, "sub specie substantiae". Eppure non molto tempo prima il pensatore radicale della trascendenza Plotino aveva permesso che una «hyle noetike,» una materia spirituale, giungesse fino ai gradi della massima "ousia", dell'essenzialità. Ed il filosofo giudeo spagnolo Avicbron (un pensatore che proprio Giordano Bruno cita come predecessore), non molto distante da questo paradossale neoplatonismo, permise che la materia raggiungesse le figure non solo sopraterrene degli angeli e degli spiriti terrestri, e solo malvolentieri lasciò intoccato Dio. Dunque in questi suoni, in queste figure che fan già parte di un materialismo non meccanicistico, l'anima e la realtà ad essa assolutamente estranea di una materia "a limine" priva di qualità, non sono veramente in

alternativa; in Avicenna, e talvolta in Averroè, Logos e cosmo scambiano i loro volti antropologici e pan-sofici - in antitesi alla "trascendenza". E già la Stoa aveva introdotto nel suo criptomaterialismo il «Logos spermatikos» che dà la vita ed indica lo scopo. Se anche il Logos che ha assunto la forma di Cristo non permettesse che il cosmo presente e venerato esclusivamente in modo mitico astrale rappresentasse un omega, non sarebbe possibile alcuna "Apocalisse" cosmica. Gli appassionati desideri, i pensieri e le coscienti utopie insite nel concetto di figlio dell'uomo introducono evidentemente nella maniera più radicale un "utopico Pan" nella trascendenza ipostatizzata. Esso giunge dalla radice di quel soggettivo che oltrepassa ed incendia con la sua luce ogni stato presente, anche la "naturam sive deus". L'ateismo ribelle è divenuto più noto attraverso la sostituzione di Deus con Pan piuttosto che attraverso l'autentico cristianesimo eretico ricco del suo soggetto. Eppure lo spinozismo non dice mai la parola conclusiva di una anti-trascendenza (o emancipazione) radicale, basata sull'"amor fati" invece che sulla parola d'ordine: «Ecco, io faccio tutto nuovo.» Poiché questa parola d'ordine-logos oltrepassa di molto ogni «natura naturans» ed ogni «soggetto della natura,» e va al di là di tutte le necessità e dipendenze dell'antico cosmo astrale.

FONTI DEL CORAGGIO DI VIVERE

- Non siamo paghi di come siamo.

Così qualcosa ci spinge all'esterno e ci stimola. E' questo già un «chi» che agisce dentro di noi, o è sufficiente essere comunque vivi, e dunque affamati? Negli animali ed in ciò che ci fa ad essi eguali, la fame di cibo, di compagno e di protezione cessa appena è quietata. Essa non dura ancora come negli uomini, continuando ad esigere, andando intorno per saziarsi, sempre con nuovi mezzi, con un nuovo «verso-dove» ed «a-che-scopo.» Già lo stesso aver fame, questo primo stimolo, è in noi non compiuto, spinge in avanti, ha il gusto del più; col pericolo di perdere anche quello che eventualmente si ha. Ed in un'esistenza che non vaga più nell'insicurezza ma è divenuta stabile gli uomini sono diventati sempre più bramosi di novità. Ciò di certo esigeva rischi, sempre nuovi, e, ancora per lungo tempo, senza protezione. Esso non può accordarsi con il vile ma nemmeno soltanto con la lotta e l'avanzare su strade già note. La forza che ci spinge sul cammino, proprio lì deve permanere, senza per questo irrigidirsi. Altrimenti non v'è alcun «verso-dove» che sazia restando fedele a se stesso. Non è per caso che la testa umana sta in alto, e guarda in faccia le cose migliori che le vengono incontro. A meno che nulla non vada più e solo il suo gioco non sia concluso.

- La direzione verso cui ci si può aprire.

Quanto permane debole oscilla da una parte all'altra. Quanto è vile sopravviene facilmente, dice questo no e quello neppure, affinché poi non si possa affermare che egli avrebbe detto questo o quello. Vicino alla testa debole che per così dire non si può mai fissare a qualcosa, vi è anche qualcosa basato unicamente sul numero sicuro, e che non sempre si contrappone al vile. L'agire senza rischio è dunque infedele a quelle realtà che non sussistono soltanto se poggiano sul sicuro. Ed è in questa piuttosto che ci si deve impegnare, in ciò che pone il suo onore proprio in tutto quanto è minacciato ed ancora incompiuto. Con il che essa meno che mai si

fa incontro ai vili ed a coloro che ogni volta si servono di tutti i letti già fatti. Tra gli uomini che oscillano solo chi viene fermato si perde quando l'appoggio di cui ha bisogno non è compiuto: esso non è quindi una moneta spicciola che può essere intaccata. Quando questa moneta perde un po' di valore e, mutando le circostanze, il suo corso diminuisce solo di poco, subito si augura la buonanotte alla fedeltà non più così ferma.

Quanto più piacevole, ostinato e compiuto si credette un appoggio a cui solo resta di essere mandato a memoria, tanto più amaramente esso scompare del tutto, se anche una sua parte soltanto vien meno. Ciò che prima sembrò un rifugio tanto sicuro, e fermo come un salmo, diviene poi tanto più vacillante nello smorto servizio delle labbra. E va piacevolmente d'accordo con la convenzionalità dell'appoggio e con le prescrizioni; sta scritto, ovvero il partito ha sempre ragione; e non si deve volgere né sofisticare le parole del Signore.

Ma in questo caso tutta la struttura garantita dell'appoggio non tollera alcun urto. Meno che mai l'urto del pensiero; l'appoggio che lo reputa superfluo, e costituisce dunque un tutto mancante di nocciolo e guscio, cade poi anche come tutto. Dove al contrario un reale appoggio cresce unicamente nella ricerca del pensiero, nel non deluso presentimento di sé, nella fedeltà al cammino ed ai suoi segni. Solo qualcosa di siffatto sopporta le delusioni, anzi deve farlo per divenire sempre più vero. Ciò presuppone certamente che non vi siano dei minorenni, ai quali dall'alto si offrano cose sterilizzate. Essere scontenti, ciò mantiene già meglio sulla strada, uno sperare di questo tipo è un appoggio anche per coloro che sperano. Il meglio deve essere tenuto in caldo con un attivo presentimento, affinché le sue proposte iniziali possano essere anche mantenute. Non possiamo trovare in nessun luogo un consiglio compiuto su ciò che è ancora aperto, e se ci riempiamo falsamente non troveremo mai così alcun appoggio a cui ci si possa veramente sostenere, senza cadute tanto più gravi. Senza cadere in ginocchio, senza vivere sul conto di una certezza estranea, falsa e tutta fatta, senza essere respinti dalla speranza da una credenza sicura che ci è stata preposta. Come se ci fosse qualche posto in cui tutto è già buono in sé, senza bisogno di

lottare come ci compete. In nessun luogo si è ancora smesso di lottare, dunque la lotta non è ancora decisa. Ma si decide nel tanto più risoluto «tuttavia,» nel mantenimento di ciò che è aperto, pieno di fermento, nella possibilità del cammino ed in quanto è insito in tutto questo. Donde ciò sempre grida, pur senza che sia necessario credere in qualcosa di più che in quello sperare, che rende e "può" rendere contemporaneamente scontenti, attivi, coscientemente congiurati con la tendenza oggettiva e capaci di impadronirsene anticipatamente. Il che da una parte è meno dell'essere sempre sotto una buona e compiuta custodia, ma dall'altra rappresenta qualcosa di più, e tiene noi uomini in una considerazione ben più alta di quanto non faccia un sostegno prescritto e quindi falso. E' anche qualcosa di più di qualsiasi cibo già pronto, tutto tinto a più colori, che solo sposta l'autentico appetito, quello del più.

- Il vero illuminismo non rende triviali né elimina la prospettiva.

Il pensare non permette che gli si dia ad intendere nulla: ciò gli è proprio. Si avvia in due direzioni, e con freschezza incomincia a dissolvere l'antica caligine. Nulla può dall'indietro legare lo spirito, nulla di convenzionale, nessun incantesimo che afferra e solamente trattiene come catena. Avvolto, anzi ornato di una finta tradizione e di quel buon tempo antico che non era per nulla tale. Soprattutto nelle cose della fede esso trascina seco troppe impurità ed invero troppi legami con la signoria caduta in prescrizione, che purtroppo non è ancora caduta. Ma di certo essa diventa una realtà tutta diversa non appena appare che ciò che è caduto in prescrizione non è compensato e di conseguenza non lega a partire dal passato, ma ci viene incontro dal futuro sul nostro proprio libero cammino. Allora anche a chi si emancipa (anzi, proprio a costui) molte delle immagini cristiane appaiono paradossalmente familiari, ed egli non le ricorda più come una continuazione, ma come una sorta di nuova realtà dai giovani legami. La stessa emancipazione mette dunque in mostra i suoi tratti cristologici e messianici, qualcosa che è assai più grande di una semplice eredità, come accade nelle possenti opere

della cultura, dove potenza e profondità dipendono dall'ideologia religiosa e dal suo eccesso. Il carattere di questo ritorno è assolutamente autoctono, è la stessa libertà che ritrova in sé le immagini scaturite dall'esodo dall'Egitto, dalla distruzione di Babele, dal «regno» della libertà. A buon diritto certo giungono le parole di Lenin contro i male disincantati e, soprattutto, contro i contrabbandieri della reazione. «Sono due cose diverse se un siffatto agitatore» (che si serve cioè di concetti religiosamente tramandati) «parla per essere meglio compreso, per iniziare la sua esposizione, per far emergere le sue opinioni nel modo più efficace attraverso espressioni che per la massa sottosviluppata sono le più comuni, oppure se uno scrittore comincia a predicare il 'costruire-Dio' ovvero un socialismo da costruire con Dio... La tesi 'socialismo e religione' è negli uni una forma del passaggio dalla religione al socialismo, negli altri dal socialismo alla religione» ("Sul rapporto del partito dei lavoratori con la religione, *Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion*", 1909). Il diritto di questa ultima distinzione leniniana è così fondato perché colpisce fra gli amici del marxismo proprio i male disincantati, e cioè le chioce con i gusci d'uovo, le pecore che si tosano due volte all'anno, la gente cioè che ha il corpo diviso in metà tra Chiesa e Partito, centauri solo «dialogicamente mediati.» Non si può confondere con tutto ciò quella prima demistificazione religiosa che scopre nella sua empietà, e proprio in questa, gli antichi archetipi religiosamente ribelli. Liberandoli così da tutti i miti oppressivi, portandoli alla luce, attribuendoli a chi, a forza, ne ha spezzato l'incanto. La Chiesa dei signori giunta fino ad oggi non ci guadagna nulla, al contrario; volentieri essa ha bruciato gli eretici, forse più volentieri degli atei. Cosa comprensibile per il fatto che gli eretici la colpivano direttamente al cuore fondando la loro critica soprattutto sul cristianesimo primitivo, e conseguentemente sull'intima cattiva coscienza e sull'allora buona area di fabbricazione della Chiesa; così un tempo il santo sinodo in Russia fu molto meno sgomentato dalla diffusione dell'"Enigma del mondo" di Haeckel di quanto non fu di fronte alla memore coscienza ribelle di Tolstoj e del suo cristianesimo primitivo, ed alla figura del principe Myskin di Dostoevskij. Poiché qui si abbattono, e proprio nel suo mondo, gli

intimi bastioni della Chiesa dei signori. Al contrario è proprio attraverso gli impliciti archetipi di «libertà,» di «regno,» di «destino dominato,» che il marxismo "giunge" alla vera pienezza, al totum, benché abbia subito in larga misura le stesse deformazioni che colpirono il cristianesimo salito al ruolo di religione romana di Stato.

Esso non ottiene ciò attraverso il positivismo o il naturalismo del diciannovesimo secolo, che in realtà non esclusero solo la trascendenza, ma qualcosa di totalmente diverso, e di vitale per il marxismo: il trascendere in avanti, il processo. Ed in questo processo, l'unico che può liberare ed identificare il soggetto che fa storia, "gli archetipi della libertà" un tempo carichi di significati religiosi non appaiono per ultimi; o piuttosto lo sono realmente, se li si considera diversamente, nella prospettiva di uno scopo finale a cui si mira. Ma soltanto chi non ha più vertigini, neppure le più dolci, li realizza a fondo. I primi a non poter fare il bene furono i cattivi cristiani: «Cosa ve ne pare? Un uomo aveva due figli e, presentandosi, disse al primo: 'Figlio mio, va' e lavora oggi nella mia vigna.' Ma egli rispose: 'Non ne ho voglia'; ma poi, pentitosi, ci andò. E l'uomo andò dal secondo figlio e gli disse lo stesso. E questi rispose: 'Sì, Signore,' e non ci andò» (Matt., 21, 28 segg.). Gesù presentò questa parabola al sommo sacerdote ed ai più anziani della Chiesa interpretandola così: «I pubblicani e le prostitute vi precederanno nel regno dei cieli.» Ed in un altro passo con la profezia: «Dai loro frutti li conoscerete... Molti mi diranno: 'Signore! Signore! non abbiamo noi fatto molte azioni in tuo nome?' Ma allora confesserò ad essi: 'Io non vi ho mai conosciuti, allontanatevi da me, voi che avete commesso l'iniquità'» (Matt. 7, 20, segg.). I primi frutti, nei quali oggi come in ogni tempo la buona novella può essere riconosciuta sono quelli di una reale, e non fittizia rivoluzione socialista; laddove nemmeno l'albero che li porta deve stare sul suolo tradizionalmente religioso. Esso sta vicino a chi dice di no, all'ateismo, al soggetto che si è liberato, oltre che dal timore della trascendenza, anche dalla chimera della trascendenza, anche da ogni ipostasi patriarcale. E dunque questo nuovo albero non cresce affatto sul suolo della "trivialità", che germoglia così facilmente

dall'illuminismo fattosi fisso e statico. E neppure si erge lontano dalla trascendenza, nel "nichilismo" così pericolosamente diffuso da un ateismo senza implicazioni, che non raggiunge l'umano movimento della libertà ed il suo fondamento di speranza. Quando la demistificazione della trascendenza ha strappato nel contempo ogni fondato trascendere, ogni trascendere utopicamente fondato sull'uomo e sul contenuto del mondo, allora abbiamo come miserabile conseguenza la trivialità, come infernale effetto il nichilismo. La trivialità elimina il timore, è vero, ma si paga il fio con un'altra stretta: l'atrofia. E nel nichilismo il timore si elimina ad un prezzo ancora più alto, quello della disperazione. La demistificazione "concreta" tuttavia non si riduce a trivialità, ma coglie stupita ciò che nessun intelletto umano, nessuno sguardo ha ancora sfiorato, nascondendosi nella realtà non ancora divenuta; senza naufragare nel nichilismo, tutta concentrata nella fondata speranza che con esso non è detta l'ultima parola. Il nichilismo, pestifera manifestazione di una borghesia che tramonta e suo specchio, trova senza dubbio le sue premesse anche nel materialismo meccanico, nella tipica assenza di un fine e di uno scopo cosmologici. L'esserci, inteso come semplice ciclo del movimento della materia non ha nessun senso: nell'assolutismo di questa demistificazione esso si conclude interamente con il cane, con la scimmia, con l'atomo. Al contrario il materialismo dialettico (e sulla porta sta scritto: vietato l'ingresso ai meccanicisti) conosce una serie ininterrotta di punti di partenza e di centri di produzione oltre a quelli fisicalici-chimici: la cellula, l'uomo che lavora, gli intrecci di carattere per eccellenza qualitativo della struttura e della sovrastruttura. Spiegando il mondo a partire da se stesso esso conosce le molteplici materie di un processo ininterrotto che si svolge dalla quantità alla qualità. E soprattutto gli è noto il "problema" reale di un regno della libertà qualificato umanamente: antidoti, questi, contro la trivialità ed il nichilismo e l'incremento di ciò che nella religione non era esattamente oppio, ma idolo oppressivo. Ma nel momento in cui il materialismo dialettico ode e coglie la voce potente della tendenza di questo suo mondo, nel momento in cui esso impone di lavorare secondo il suo «verso-

dove» ed il suo «a- che-scopo,» esso afferra il vivo senza religione traendolo dalla religione morta, il trascendere senza trascendenza, il soggetto-oggetto della fondata speranza. E questa realtà permane anche dopo che tutto l'oppio (ed anche l'aldilà, paradiso dei pazzi) è bruciato, e fa da appello e da guida per un al di qua compiuto, per una nuova terra. Ed infine, solo quando scompaiono gli dèi tabù del timore, entra in scena il mistero adeguato all'uomo "non più terrorizzato". L'affetto che a ciò si accompagna ed il profondo rispetto, tanto lontano dalla trivialità e dal nichilismo, accolgono una realtà inquietante ma senza paure, straordinaria ma non inumana. Nel profondo rispetto si riflette la sublimità che porta con sé il presentimento della nostra futura libertà ed un trascendere privo di autoalienazione. Questo passare al di sopra, questo superamento non rispecchiano l'ipostasi di un idolo del timore, ma la latenza del nostro pensato giorno della resurrezione. Laddove oltre il timore anche l'ignoranza non ha asilo alcuno ed al contrario hanno il loro fondo il voler ed il poter sapere della speranza. "Il messianico è il rosso segreto di ogni illuminismo che si mantiene rivoluzionario e pregnante". Il Cielo pure, questa cassa premio per le buone azioni, altrimenti ingiustificabili, sarebbe inabitabile e deserto se l'uomo agisse secondo morale. Ed il regno della nostra libertà, che nel cielo trova la sua ombra utopica, sarà nello stesso modo la nostra geografica utopia, se l'uomo è in grado di mantenere vivo l'unico "summum bonum" di tutti i fini che lo guidano. L'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani. La concreta utopia è la filosofia e la prassi del contenuto- tendenza latente nel mondo e quindi della materia radicalmente qualificata. Essa è sufficientemente piccola per non alienarsi, sufficientemente grande, abbastanza omega, per dare alla più audace delle utopie la lontana possibilità di un senso reale, di un senso di questo mondo. Questa è un'idea limite messianica e perciò essa indica, quando l'intelletto se ne impadronisce,

un'esagerazione "immanente", in cui si nasconde la totalità dell'opera umana di liberazione.

- Illuminismo ed ateismo non colpiscono il «satanico» nello stesso contraccolpo dell'ipostasi Dio.

All'antichità il male non sembrò una debolezza, ed il suo solo fantasma costituiva per la vita originaria una grande minaccia. Ma tutto cambiò quando gli uomini trovarono una maggiore sicurezza e la realtà esterna apparve meno pericolosa. Si smise il trotto da minorenni, si osò servirsi del proprio intelletto. Questo atteggiamento divenne più generale ed evidente nei tempi dell'illuminismo (che anche etimologicamente significa chiarificare, dissolvere la caligine). L'illuminismo del diciottesimo secolo fu il più cosciente e, rispondendo alla volontà borghese di allora, si sforzò di andare verso il limpido abbandonando il tetro, l'oppressivo e l'oscuro in cui così a lungo si era rimasti. In queste prospettive l'esserci apparve allora sereno e gentile e, messi a parte gli inganni dei principi e dei sacerdoti, le bende caddero dagli occhi. La fedeltà al mondo fece sì che si distogliesse lo sguardo dal male che ovunque perdura, dalla miseria, dalle malattie, dalla guerra e da ogni inquietudine, come se tutto ciò non foss'altro che illusione o, peggio ancora, relitto medievale. Dapprima ci si sbarazzò in maniera salutare dell'immensa angoscia dei fantasmi e degli orrori della caccia alle streghe, iniquità aggiunte a quelle reali e ancor capaci di superarle. In questo l'illuminismo si dimostrò nemico mortale della notte, quand'essa malvagiamente incita ai parti infernali racchiudendoli in sé. Ci si appellò all'uomo intelligente ponendolo al posto dell'uomo coraggioso ma ancor preda delle superstizioni, ci si volse «contro le tentazioni dell'orrore della notte» e contro ogni complice partecipazione a ciò. Un uomo ragionevole non fa attenzione a cose siffatte, dice nel "Franco cacciatore" Kaspar, rassicurando i compagni sui parti infernali nella gola del lupo. Ché se anche dovesse rimanervi un ghigno satanico dai denti digrignanti, esso è pur sempre troppo stupido, troppo nascosto e troppo

transitorio per disturbare il bravo giorno degli onesti e ragionevoli "Candide" e dei loro simili. Ma quando il terremoto di Lisbona nel 1755 fece nascere l'orrore per questo mondo, il migliore di tutti, allora il male non sembrò più una semplice assenza del bene. Non si seppe far altro che ripresentare una Bibbia dispotica secondo gli antichi canoni rifiutati dallo stesso illuminismo, per inquadrare di nuovo l'infuocata spaccatura all'interno della pace della natura: questa era la pena che il Padre celeste, altrimenti tanto mite, infliggeva. Ma il trauma di Lisbona venne dimenticato, anche se lentamente. Tornò l'ottimismo generale, e si mantenne fino alla rivoluzione francese ed oltre; la luce dell'illuminismo pagava così il suo tributo al mantenimento della calma che tanto premeva ai signori. Fu decisivo a questo proposito che l'elemento satanico, molto più che il teistico, fin dai tempi dell'illuminismo (da quando cioè con decreti non soltanto rivoluzionari si volle tener lontano il Maligno, il Male, il Demonio), fosse evocato non dall'emozionante letteratura in voga, ma dal concetto che filosoficamente illumina. Ove illuminare non significa tanto denunciare la realtà antiluminosa per renderla visibile, per poterla descrivere nella sua struttura e nelle sue manifestazioni ed impostarla quindi per una lotta. All'ottimismo illuministico il male appare soltanto come una piccola debolezza, una semplice stonatura nella bellezza di un mondo altrimenti perfetto. Ma se si vuole impostare la lotta in maniera radicale non è sufficiente, per giungere fino al nocciolo, la denuncia "soggettiva" della follia e dell'istinto di aggressione, e neppure quella sociale-oggettiva delle repressioni, delle guerre e di tutte le inumanità del sistema classista di produzione e scambio: così non si chiariscono fenomeni come Auschwitz, anzi, non si perviene neppure ad un linguaggio che li sperimenti a posteriori. Schopenhauer fu l'unico filosofo del diciannovesimo secolo che si proponesse di determinare la sua «cosa in sé,» la volontà di vivere come essenza diabolica. Eppure neanche Schopenhauer, nella descrizione della tremenda notte da cui vide sommergere il suo mondo come volontà, colse nel suo insieme quell'orrore che parla senza parole, e che solo Dante ha rivelato sulla porta dell'inferno: lasciate ogni speranza. Poiché anche Schopenhauer pensava che, per eliminare la miseria del mondo

riducendola a mera apparenza, bastasse una negazione individuale. Ben diverso è quanto si verifica in genere: la generazione che dall'ombra vuol passare alla luce esprime infatti il suo odio per la tenebra tentando di limitarla ed eliminarla, o almeno di relativizzarla: come se l'illuminismo fosse già stato acquisito "toto coelo, toto inferno". C'è qualcosa di singolare nel fatto che anche la fiaba, questo primo esperimento illuministico, rimpicciolisca sia il male sia il malvagio; il suo diavolo, che ci appare semplicemente sciocco, ha la sola funzione di far coraggio. Su un altro piano qualcosa di simile opera nell'illuminismo quando la più alta poesia e la più grande filosofia si ingegnano, senza nulla concedere al dualismo e al manicheismo, a ridurre il demoniaco, facendone una figura ausiliaria sconfitta ed intimamente annientata dal trionfo definitivo e certo. Infine anche Mefistofele è in parte un diavolo stupido, un figlio del caos più strano che sinistro. L'estetica di Hegel vuol negare al diavolo, figura pur sempre mitica, persino la possibilità di venire utilizzato in poesia, nonostante l'uso che ne fecero Goethe e Klopstock. «Il diavolo è una brutta figura, che non si può usare esteticamente» dice perfino Hegel, nonostante il «negativo» nella dialettica: «non si può identificare il male ed il falso con il diavolo e ridurli ad un soggetto particolare, mentre essi in realtà hanno un carattere universale.» Ma anche là dove falso e male vengono ipostatizzati, sufficientemente distinti nei confronti di una mitica persona troppo triviale anche esteticamente (del negativo della dialettica hegeliana dunque), e dove il «dolore e la serietà del negativo» vengono con tanta forza sottolineati e mantenuti (nella sfera dunque in cui secondo Hegel «Dio non abita») si trova, garantito dall'ottimismo, un passaggio al frutto che «elimina» il negativo in sé. Dove il bisogno si fa più pressante Dio è più prossimo che mai, dice anche il giustiziere; ed all'omicidio della croce, proprio in questa estrema «notte della differenza» segue così con panlogica garanzia la Pasqua: ed ecco, di nuovo tutto era buono, tutto è buono "sub specie lucis". Con il che l'insuperato biblico teocratico, l'«ecco tutto era buono» si fece strada nella luce totale e quasi senza eccezioni dell'ottimismo illuministico e nella sua serenità così fedele al mondo: e si insinuò anche nella serenità di Hegel, che sulla base

dell'illuminismo conserva nei confronti del mondo una posizione di suprema immanenza. Ma anche di per se stesso l'illuminismo, senza l'apporto di tutte queste estranee secolarizzazioni, non concedeva al male nessun posto immediato, nessuna Lisbona e nessuna Auschwitz, nemmeno nascoste. Il venir meno della fede in Dio comportò automaticamente la scomparsa della fede terribile nel suo antagonista. Qui ora si nasconde il problema: di fronte alla catastrofe di Lisbona anche per il "Candide" di Voltaire era più facile tenere per reali i demoni piuttosto che l'ottimismo illuministico del mondo nella luce del giorno. Rimpicciolire il male fino a renderlo invisibile non ha in ogni caso avuto l'effetto di por fine al suo successo; il trave del satanico infatti è empiricamente molto più duro di quello teistico, dotato di rari angeli e di un dio superno di solito invisibile. Anche la chiarezza può ingannare se vuol troppo abbellire. Ma quanto è vivo il vento che porta con sé, che stronca i brontolii di chi assicura che tutto va male e lascia le cose come stanno. E quanto umano e salutare fu quell'incomodo illuminismo che non veniva certo per abbellire, ma per versare un'acqua ben diversa da quella comune delle lacrime. Esso spense i fuochi dei roghi, fermando l'infernale vertigine e la superstizione. L'orrore si alleò con la stupidità, e ben lo seppero i preti che se ne servirono; ma irruppe il chiarore dell'illuminismo, e tutto all'intorno apparve simile alla luce del giorno. E tuttavia la mera e ridotta sicurezza che l'uomo in sé è buono e la natura è sempre perfetta quando il corrotto non giunge con la sua pena, questo ottimismo, in breve, si trasformò in gran parte in un parco di protezione per tutto ciò che aveva trascurato. Molto istruttivo diviene così l'alto accordo dei suoni che accompagnano l'idillico sentimento del mondo nella aristocratica "dolce vita" ancora privo di preoccupazioni e tutto armonia. Il grande Leibniz, così pieno di energia, aveva parlato del mondo disponibile come del migliore di tutti i mondi "possibili", ma l'ottimista Shaftesbury venerò l'armonica fusione delle cose, ovunque presente, ed in ascesa verso le migliori forme finali. Quest'ultima sicurezza improntò di sé la fede indifferenziata nel progresso delle forme meno nobili del secolo precedente, e tralasciò, ingannando, gli innumerevoli sconvolgimenti e catastrofi ai quali

non seguì per nulla una negazione della negazione. Si tacque sui campi di grano calpestati sui quali non cresce alcun frutto, sulle guerre che da sole non «si capovolgono» in locomotive della storia universale, su tutto un mondo come Auschwitz, ove non c'era posto per ciò che salva e libera. Ma apparve subito chiaro che non è affatto nell'interesse del male e del suo successo, il mettersi in mostra facendo di sé il "punto principale": il male, quando è in cammino, "si presenta così innocuo come l'illuminismo lo vide". «Voi vedete un uomo come gli altri,» dichiara tranquillo Mefistofele nascondendo il piede caprino; ed ha ragione. Invisibili sono divenuti i crateri infernali con tutte le analoghe diavolerie ed i tabù, nulla più si è conservato del gala di Dio nel rovelto ardente: «Non ti avvicinare, togliti i sandali dai piedi, poiché il luogo dove stai è terra santa» (2 Mos. 3, 5). Ecco una delle differenze tra l'incontro Faust-Mefistofele e quello Mosè-Jahvè; il cerimoniale del satanico e del teistico sono antitetici. Per esprimere fenomenologicamente il significato di ciò che la nuova letteratura e la nuova storia intendono per demoniaco, diremo che questa realtà celata dà il meglio di sé quando entra in scena ammantata e non sciupa nessuna serietà metafisica. In altre parole: ciò che si intende per «demoniaco» «vuole» persino nella sua «essenza» che non si creda in esso; mentre ciò che si intende per «divino,» sia nel politeismo che, molto prima, nel monoteismo, «pretende» "eo ipso" fede per sé. E tanto più ne ha bisogno perché sulla fede si basa "realiter" ciò che si intende per divino; mentre il male, il nemico che devasta ed annienta anche in forza del suo apparire empirico, è di fatto più che sufficiente a se stesso e non ha perdite di nessun tipo essendo senza fede non solo nella semplice visione "eidetica" ma anche nella "reale" fenomenologia: al contrario ogni volta esso ci guadagna. Ma ora come opera questa "aporia" sulla più grande e più liberatrice azione luminosa dell'illuminismo, sul suo "ateismo", su questo apparente "pendant" per l'eliminazione dell'infernale in assoluto? "In primis", l'ateismo fece sì che si abbandonasse ogni timore non penetrato, ogni turpe oscurantismo al servizio ed al fine dell'autorità feudale sempre voluta da Dio e riconobbe nell'ipostasi demistificata e dissolta del Dio signore l'umano stato di minorità e la sua autoalienazione. Questa funzione

umanistica dell'ateismo, di quella realtà che assolutamente deteocratizza è grande e manifesta, e tanto diversa dall'ottimismo, straordinariamente utile all'emancipazione del satanico. Così che anche là, dove l'ateo si identificò con l'Anticristo, in Nietzsche dunque, poté farsi strada nell'ateismo qualcosa che fece esplodere le innate coltri e l'inferno. Morta l'antica fede in Dio in Nietzsche apparve un ateismo pieno di audacia utopica: «Forse noi ci troviamo a subire le "conseguenze prossime" di questo evento - e in queste prossime conseguenze gli effetti non ci paiono, inversamente da quanto ci si potrebbe forse attendere, per nulla tristi e offuscati; essi sono piuttosto una nuova sorta di luce difficile da descrivere e di felicità, di alleggerimento, di rasserenamento, di incoraggiamento, di aurora... In realtà noi filosofi e 'liberi spiriti' alla notizia che il 'vecchio Dio è morto' ci sentiamo come illuminati da una nuova aurora; il nostro cuore straripa qui di gratitudine, di meraviglia, di presagi, di attesa - finalmente l'orizzonte ci appare di nuovo libero anche se non limpido e le nostre navi possono finalmente salpare di nuovo incontro ad ogni pericolo, ogni rischio è nuovamente permesso a chi conosce; il "mare", il nostro "mare" ci si apre di nuovo davanti, forse non ci fu mai ancora un mare così aperto» (NIETZSCHE, "Gaia Scienza", "Frohliche Wissenschaft", "Opere", 1960, II, n. 206). In "questa conclusione" pur sbalorditiva e così piena di significati Nietzsche mostra tuttavia, come ogni ateismo ancora astratto, qualcuna delle gravi riduzioni che l'ottimismo illuministico aveva operato su quanto doveva essere negato, anche se l'oggetto si spostò dal trave satanico a quello teistico (o viceversa). Infatti abolendo così semplicemente l'ipostasi divina, come è possibile far emergere quanto essa sia adatta ad ogni tutela, ad ogni gerarchia, ad ogni statica signore-servo? Ancora non viene svelato l'avversario, certo avvolto in veli mitici e proiettato verso la trascendenza, ma non per questo meno pericoloso; ancora si nasconde la zeusità (archetipo del dominio) senza il quale neppure Prometeo avrebbe potuto ribellarsi in maniera altrettanto archetipa (e come lui, "mutatis mutandis", Giobbe). Balza agli occhi a questo punto che la negazione piattamente ottimistica del male nel mondo, questo illuminismo troppo a buon mercato, può trovare un rifugio

in quel tipo di ateismo che «nello stesso modo» si rifiuta di prendere in esame anche il male connesso con la rappresentazione di Dio e la sua ipostasi trascendente, anche se questo esula da un quadro meramente mitologico. Il negativo perde così di rilievo anche in quella "visione metafisica" che non è per nulla mitologica e che non è neppure un'ulteriore ipostatizzazione della mitologia, ma che scende nel più "profondo", nella profondità del terribile e del salutare passando attraverso il recondito mondo. In essa il male non può certamente venir esagerato né isolato, come fu di moda nell'eccessiva esaltazione della disperazione ovvero nel "jargon" di Adorno della inautenticità del bene. Questa visione va al di là del borbottio fine a se stesso, che si serve di una dialettica soltanto negativa che relativizzò Marx e persino Hegel e che pertanto non si può certo definire lotta, e tanto meno «algebra della rivoluzione.» La "disperazione reificata" ha allora lo stesso valore (beninteso su un piano assai diverso, ma altrettanto non autentico) della sicurezza reificata che fin dall'antichità l'autorità della chiesa ci tramanda in un «siate consolati» del tutto conformistico. La compiuta sicurezza ci appare sotto la forma dell'apparato clericale nella gerarchia del possesso e nel possesso della gerarchia, e raggiunge lo stesso effetto del disfattismo e della rivoluzione impedita. Di fatto queste due esagerazioni, la negatività pigra e la positività garantita, non abbandonano per nulla la costrizione, l'occultamento e la copertura che anche Nietzsche vide esplodere ad opera dell'ateismo, ma al contrario permangono sempre laddove la statica viene rifiutata solo "verbaliter". Entrambe solo "verbaliter" rendono nuovamente onore ad una realtà così aperta e che ha deciso per la lotta e per la speranza: l'una in maniera più decorativa - quasi un debole profumo dal bel suono, per così dire - l'altra come una sorta d'armadio dell'argenteria della provvidenza collocato contemplativamente alla tradizionale conclusione della predica. Ma la chiarezza della speranza - proprio perché essa non vede affatto il suo oggetto così compiuto come lo vedono invece la disperazione e la sicurezza - non ha nulla di più prossimo a sé per senso e per concetto del non-raggiunto e del non-ancora del raggiunto; tutto accade nell'interesse della lotta da compiere, del processo della storia da realizzare. A

partire di qui, in ogni "speranza" messa alla prova ed in ogni reale e quindi "militante ottimismo", vive il passaggio attraverso ciò che cerca e ciò che annienta, che si scava nel processo in modo sempre più violento come facoltà della contro-utopia, contro la capacità e la possibilità del trionfo della utopia-luce. In questa prospettiva la tenebrosa e difficile terra che cerca si intreccia senz'altro con la nostra attività non contemplativa per ciò che può salvare. Qui non vi è nessun piano di salvezza garantito dall'alto, «ma un duro, minacciato viaggio, un dolore, un camminare, un errare, un cercare la patria nascosta; pieno di tragici travagli, ribollente, irto di salti, di esplosioni, di solitarie promesse, carico in maniera discontinua della coscienza della luce» ("Thomas Munzer als Theologe der Revolution", 1962, p. 4). E poiché il male non vuole che si creda nella sua esistenza, allora qualcosa di importante si può opporre alla sua ipostasi puramente mitica, qualcosa di significativo che lotti realmente contro di essa; qualcosa di più efficace, in ogni caso, delle riduzioni e delle perdite usuali di ogni sfondo, di ogni profonda dimensione. «Ciò che qui ci tiene nella sua grossa mano vendicativa, che frena, perseguita ed acceca, ciò che divora e vien divorato, lo scorpione velenoso, l'angelo sterminatore, il demone del caso, della disgrazia e della morte, il lezzo assassino dell'umanità, l'assenza di patria per ogni realtà piena di significato, l'imponente montagna di confine che si erge di fronte alla provvidenza, così comune e così difficilmente valicabile, il mago, insomma, del 'pio' panlogismo - tutto ciò non può essere lo stesso principio che prima giudica e poi asserisce di averci protetto da lunghissimo tempo, accompagnandoci per cammini insondabili e soprarazionali, portandoci nel cuore nonostante il 'peccato originale del mondo prodotto dalla nostra superbia' ("Spirito dell'utopia", "Geist der Utopie", 1918, p. 141; 1964, p. 341). Ed allora nello stesso processo in quanto tale prende forma il suo negativo in una qualificazione non mitologica che lo motiva come processo di scioglimento e di guarigione; non esiste alcun processo che non porti in sé qualcosa che non dovrebbe esserci e che continua a minacciare. «Questa è la categoria del pericolo o dell'oggettivo carattere non garantito tipico anche della speranza mediata, della "docta spes"; nessun risultato

fisso ha mai portato ad una situazione che non sia oscillante. E nessuna è così oscura da convincerci che la possibilità di decisioni, il "novum" e le possibilità oggettive sono spente, da convincerci che nessuna battaglia perduta può essere ancora una volta meglio combattuta. Ma quel limpido, anzi limpidissimo senso che si lega all'esserci senza alienazione, al chiaro bene divenuto maturo e naturale, non implica certo alcuna assenza di situazione. L'ottimismo è perciò giustificato soltanto come militante, mai come concluso; altrimenti l'effetto che ha sulla miseria del mondo non è solo perverso ma di scarso intelletto» ("Das Prinzip Hoffnung", p. 1624). E ancora: «Nella sua concreta figura l'utopia "è" la volontà che si cimenta con l'essere del tutto, in essa opera dunque il pathos dell'essere che si rivolge ad un ordine del mondo che è già stato presumibilmente fondato in tutta la sua compiutezza e riuscito nella sua esistenza, e ad un ordine del mondo ultramondano. Ma il pathos che qui vi opera è il pathos del non-essere-ancora e della speranza volta al "summum bonum"; e mentre la storia ancora procede esso non riesce a staccarsi, dopo essersi così tanto servito di quel nulla, proprio dal pericolo dell'annientamento ed anche dal "definitivum di un nulla" che è pur sempre ipoteticamente ancora possibile. Qui tutto dipende dal lavoro dell'ottimismo militante: senza di esso il proletariato e la borghesia corrono il rischio di precipitare nella stessa barbarie, e senza di esso è sempre presente, come "definitivum" nella realtà più vasta e più profonda, la minaccia di un mare senza sponde, di una mezzanotte senza oriente. Questo tipo di "definitivum" indicherebbe allora l'assoluta inanità del processo storico e, come ogni cosa non ancora avvenuta, è poco da escludersi come, in senso positivo, il "definitivum di un tutto che tutto compie". Rimane dunque, infine, l'altalena dell'alternativa tra l'assoluto nulla e l'assoluto tutto: il nulla assoluto è la frustrazione suggellata dell'utopia; il tutto assoluto, nella apparizione anticipata del regno della libertà, è il suggellato compimento dell'utopia o l'essere come utopia» (l. c., p. 364). Come un essere che finalmente ci appaia in tutta la chiarezza di un adeguato significato, un essere dalla permanente e cosciente memoria che non legittima il negativo mondo della preistoria soltanto in vista della lotta e non per

affermare un panlogismo sempre presente o, in altre parole, una fine buona, tutta buona. Sì, che cosa sarebbe ed «a-che-scopo» verrebbe affermato il primato militante dialettico del principio speranza se esso non si fondasse sul "postulato" del tutto, sul postulato della possibile pienezza totale, se non avesse un rapporto costante ed ancora non compiuto con il nulla e dunque con la definitiva frustrazione del tutto, sempre possibile? Come avrebbe potuto altrimenti l'Omega apocalittico, l'Omega della speranza, «avvicinarsi» e tendere alla visione finale che ancora ci è estranea, senza lo sfondo tenebroso del male esaminato fenomenologicamente nella apparenza anticipata del suo trionfo, senza il suo «morte, dov'è il tuo pungiglione, inferno, dov'è la tua vittoria?» Anche l'illuminismo metareligioso, "insito cioè nell'oggetto stesso, oltre che nella conoscenza di esso", deve implicare il male dietro di sé, intorno a sé, dinanzi a sé, per non essere solo chiarore, ma per poter cacciare le tenebre con la reale chiarezza, in una lotta senza pari. E' certo infatti che bisogna abbandonare la lotta se si assolutizzano anche in minima parte il negativo ed il positivo, come se il processo storico teso alla «naturalizzazione dell'uomo, all'umanizzazione della natura» fosse già reso vano ovvero già realizzato. Ma nel mondo al contrario si manifesta ancora una presenza utopica gigantesca, che potentemente e potenzialmente si potrebbe ricondurre ad un "optimum" partendo da quella realtà negativa che in esso non è ancora vinta. L'ateismo appunto non ha compensato il vuoto formatosi con la cacciata del «divino» dal "topos", quando eliminò la realtà ipostatizzata di un Signore, di un sovrano; il "topos" è stato aperto e portato all'aperto per l'unico ultimo segreto, cioè per il puro mistero dell'uomo: che nel cristianesimo e "post Christum" significa il nostro regno.

- Fonti morali e finali del coraggio di vivere.

Sempre ricomincia ciò che è vivo, e che spinge. E quando l'urto gli viene da se stesso, il suo polso batte prima ancora di avere un cuore.

Ed il giorno scorre scandito dal suo battito: ora, ora, di nuovo ora. Senza interruzioni, e come se non si dovesse mai interrompere. E così vive il suo giorno il galantuomo, in uno scorrere apparente, in una sopportazione tranquilla che non si interrompe per impegnarsi di nuovo con tutte le forze. Non abbiamo bisogno di enumerare tutte le cose estranee al suo corpo che gli impediscono di vivere nel giorno come un corpo, poiché queste in varia maniera lo interrompono, e non scorrono per nulla. Nell'uomo gli avvenimenti non si succedono con quella stretta connessione della corrente che fluisce tranquilla senza istanti ed interruzioni. Qui non vale e non porta alcun aiuto neppure l'indubitabile criterio che si vive perché si vive e non per vivere. Ma con estrema discontinuità cadono nella coscienza i traumi del «verso-dove» e dell'«a-che-scopo» che non fluiscono e non straripano più; viene richiesto improvvisamente il "coraggio di vivere", con nuove fonti che non sono più così chiare e manifeste. Così accade anche quando, in un normale stato di salute, il corso abitualmente sereno, il cammino dell'esserci e dell'operare si affievoliscono per l'insorgere di una crisi. La conseguenza di ciò è, per gli sfortunati della società capitalistica, il destino di poter sempre ridiventare una merce invendibile di loro stessi, la semplice forza-lavoro che non viene più usata. Anche nel caso in cui essa sia usata nei tempi prosperi del capitalismo, questo diventare merce di tutti gli sfruttati sotto gli sfruttatori, di tutti i dipendenti sotto gli imprenditori porta un tale deserto nell'esserci umano che ci occorre un particolare coraggio di vita per sostenere questa alienazione ed il suo trotto, che è uniformemente oppressivo e paralizzante. Ogni mattina senza aver dormito abbastanza si sta davanti alla porta della fabbrica ed ogni sera la si abbandona lisciviati da funzioni subalterne, stereotipe, accelerate secondo le norme del profitto. Unicamente per il salario, questa frazione del plusvalore che scorre fra lavoratori ed impiegati, generata da questi, all'unico scopo della riproduzione della forza-lavoro per il giorno successivo; così il circolo paralizzante del lavoro viene sempre nuovamente chiuso e mai abbandonato. Ma anche per i più fortunati continua a valere la frase di Marx che l'autoalienazione riguarda anche loro, con la sola differenza che il capitalista si sente confermato in essa come

capitalista e solo come tale, e che l'uomo qui partecipa ad un grado per così dire più alto di perdita di sé e di desolazione. Come può apparire dunque miserabile ed indegna d'essere vissuta la vita anche nella esistenza più lucrosa; come si avvicina questa sua noia ad una morte a lungo differita, per colui che è preservato dal bisogno e da un'esistenza ridotta al mero girare le viti. Ed ovunque alla fine della vita sta la morte e non ha nessuna importanza, naturalmente, se la vita abbia o no avuto un compimento nelle infami distinzioni di classe («Anche i boia devono morire,» dice un proverbio americano). La morte come fine al massimo inadeguata e che solo in rarissimi casi arrotonda la vita, e quasi sempre la spezza. Anche il suicida con questo suo atto di liberazione dalla serie dei desideri e dei fini incompiuti della sua vita non ha rinunciato a volere di più di questa vita; ma egli non ha rinnegato, secondo la frase di Schopenhauer che a questo così bene si adatta, la volontà per una reale vita migliore, poiché egli non fa che negare le condizioni sotto le quali questa sua vita si è svolta, ed afferma così paradossalmente la sua continuità. E quanto coraggio di vivere esige l'usuale morte che non viene per nulla scelta e il colpo d'occhio su di essa. Ma a molti rimane, anche nella protezione della comune vita quotidiana e del suo sguardo significativamente più superficiale, la malinconia, questo piombo del coraggio di vivere, quello che ci mette le ali, come si dice, bisognoso in lungo ed in largo. In lungo ed in largo poiché non tutti i tempi e tutte le società sono mosse da una scontentezza così fiorente e da scopi tanto manifestamente prossimi a trasformarsi, tali che i più si sforzarono coraggiosamente di uscire dalla pressione della vita opaca e snervante. E comunque, affinché non prorompesse il coraggio di vivere della contraddizione, si dovette allora, in tutti i tempi dell'"establishment" del piombo, concedere almeno l'illusione di un volante surrogato per questo coraggio di vivere, cioè i "circenses" come divertimento timbrato e la nuova noia dei loro schemi. Tutto ciò, malgrado sia tanto paralizzante, servì per tenere zitti e cheti nel "juste milieu"; un surrogato per quelle consolazioni dell'aldilà che non attirano più. Le fonti del coraggio di vivere, quelle genuine, sono sepolte nel "juste milieu" borghese anche attraverso questa parvenza, per quanto

indimenticabilmente esse permangano nello stato dell'assalto. Soprattutto si erge l'invitto «tuttavia morale» che esse portano con sé e la memore coscienza finale che certamente non porta nello zaino nessun bastone di maresciallo e nessun bastone pastorale, ma il suo contrario: essa porta l'invarianza di un regno non solo intelligibile di esseri razionali. Ma falsa e capitolarda risuona la cosiddetta preghiera della levata mattutina, pur sempre sincera per i comuni fedeli e che si esprime per loro in questo modo, secondo l'esatta parodia di Wilhelm Raabe: «Signore, donami oggi la mia illusione quotidiana.» Il coraggio di vivere così colpito e abbattuto non è ancora allora del tipo di «Sisifo» ma di quello illusorio dell'«aspettare Godot.» E al di sotto dell'attesa, quando ci si accorge cioè della mancanza di ciò che non sarebbe stato illusorio, non continua persino a scorrere quell'acqua sorgiva che nella formula paradossale dello stesso «tuttavia» non contiene alcun paradosso, ma la sua propria naturalezza? E con essa il "plus ultra", quello cioè di cui lo stato del mondo è meno che mai provvisto. In breve il coraggio di vivere, se non è per nulla un piacere, è un dovere, e se esso non è dovere, allora è il piacere terrestre della prospettiva verso un fine ancora così lontano ed indisponibile verso cui la vita si è messa in viaggio.

Ciò che vive, vive al di là di se stesso, si supera. L'io singolo, che è ogni volta in attesa di sé, non può reputarsi così importante, esso muore più volte nella vita. E con lui ciò che gli sta intorno; l'io non costituisce per nulla un'eccezione a ciò. Ciò che di noi stessi resta, e non è vano nel doppio senso della parola, non è attaccato all'io che ci è caro e comunque viene dal nostro nocciolo ancora nascosto e non da quel che vien reputato così importante, come se si trattasse di un privato conto in banca. E' proprio questo il motivo per cui colui che è troppo legato all'io non diventa veramente immanente a se stesso e quindi a noi stessi, in una maniera inconfondibile che tuttavia, nella forma più sviluppata del suo esistere, diviene rappresentativa, "suo modo", di tutta l'umanità che sta davanti. Nessuna disgrazia lo abbatte del tutto; in tal modo anche "la prima realtà" del reale coraggio di vivere viene da ciò che in noi uomini pone e mantiene "il suo retto cammino", inteso sia sul piano

organico sia su quello politico sia su quello morale. Ciò presso gli stoici prese il nome di forza che ci mantiene diritti, facoltà dell'indipendenza, che certo ancora non combatte per svelare il suo fine a tutti, ma persevera su ciò ed in ciò, contro l'oppressione e contro l'infelicità. E' l'"hegemonikon", in cui abita il virile ed ancor più l'irremovibile. "Impavidum ferient ruinae". Certamente nella Stoa se ne parlò spesso in modo troppo declamatorio, tuttavia il coraggio che suscita il "primo" e "morale" coraggio di vivere, ebbe ed ha in definitiva la sua antica fonte nell'indicazione del tutto semplice per una vita retta. Esso non supera ancora la morte, ma non capitola dinanzi ad alcun insuccesso, ad alcuna mazzata, ad alcun colpo del destino. Ma non si va al di là dell'imperturbabilità, non si giunge ad una realtà che dà il colpo d'ala e che perciò è indistruttibile. Ma ciò rimanda ad un disprezzo della morte che non ebbe nemmeno bisogno di fanatismo, tanto poco esso si lasciò disturbare nella regola morale e degna dell'uomo propria del suo atteggiamento. In questo atteggiamento della Stoa non trovavano invero alcun posto le proteste sovversive, anche per il motivo che non si voleva per nulla oltrepassare l'uomo presente e la natura mondana disponibile. Quest'ultima ebbe piuttosto il valore della «perfetta città di Zeus» e venne presentata come tale; in essa il sapiente stoico ricopriva di certo "il ruolo" di uomo messo alla prova, con la ruvida pelle di una colonna, ma ancor privo di quel mistero tentato che giunse per la prima volta nel soggetto attraverso "l'impulso di Cristo". Con esso il mondo esterno si oscurò sempre più e la «città di Zeus» fu assai confutata, ed i suoi buoni decreti si convertirono totalmente in forze nemiche all'uomo e demoniache. Il cristianesimo fece proprio, con forza tutta nuova, il sentimento vitale di coloro che non si attendevano più nulla dallo stato di questo mondo; e ciò avvenne a dispetto delle numerose deformazioni che il peccato presumibilmente causava tra i seguaci assai poco diritti. Da allora in poi sorse un trascendere assai poco intimo, che fece esplodere l'imperturbabilità stoica nel vivere e nel morire stesso; giunse il colpo d'ala di una gloria in noi ancora nascosta, segno di una realtà intenzionalmente e realmente indistruttibile. Così alla sorgente puramente morale si aggiunse la

seconda fonte del coraggio di vivere, quella finale: il coraggio dell'esplosione che giunge dall'osteria del diavolo. Tale fede cristiana non trovò una guida solo nel mistero del desiderio dato per fattuale, nell'ascesa di Cristo con l'alto trascendente come scopo finale, ma soprattutto si richiamò ad un fondamento mistico della vita e meno mitologico. Per ripetere Agostino come Eckardt lo cita: «Io mi accorgo di qualcosa in me che recita dinanzi alla mia anima e le fa luce; se ciò fosse portato ad un permanente compimento, questo sarebbe la vita eterna.» «Vita eterna,» anche se questa categoria per l'uomo che oggi è abitualmente non mistico non illumina al di là della morte e non la spezza: il nocciolo profondo della affermazione di Agostino e di Eckardt significa un non- ancora-manifestato nell'uomo e nella parte del suo mondo interiore. E ciò avviene sia quando questo nocciolo sta ancora fuori dai confini di tutte le nostre precedenti manifestazioni "e quindi anche del loro diventare caduche", sia quando esso in verità indica la direzione ultima del più profondo coraggio di vivere, servendosi di quel suo «preludere» così degno di nota, di quel suo «illuminare anticipatore,» di quel suo poter "apparire prima, anche senza manifestarsi"; cioè verso uno "spero ergo ero" che guarda avanti a sé, nel centro. Proprio nella sorgente genuina della utopia, verso un finale che non distrugge ma porta la nostra essenza. E non deve fondarsi su una "certezza" della sua manifestazione che schivi il lavoro ma su un'essenza di illusioni sempre in cammino e sempre in grado di scoprire e di suscitare; nella convinzione che l'"absconditum" del nocciolo, e quindi del suo impulso e della sua anticipazione, merita l'edificazione della sua casa di vita. Ciò vale anche se il nocciolo del richiamo di Agostino-Eckardt non viene quasi mai accolto, o se viene quasi condotto, e causa delle sue secolarizzazioni, verso una rara coscienza d'"élite" dalle alte possibilità, che sale verso l'alto invece di scendere in profondità. E' pur vero che nella luce anticipatrice e nel preludio già sottolineato si nasconde qualcosa che non permette che l'intimo (e nessun altro possesso chiuso) racchiuda in sé il profondo: ci riferiamo ad un impulso giunto in altri tempi, attraverso l'impulso del Cristo e non attraverso l'atarassia stoica priva di movimento; esso trova il suo valore nel preludio, nella luminosità che anticipa,

quando cioè non deve più coprire il ruolo di grande "perfectum" o di "plus quam perfectum" dell'"amor fati", che offre uno splendore pronto, troppo pronto. In mezzo al dubbio e ad un'acqua così difficile da navigare ci è rimasta la speranza a sostituire la sicurezza in ciò che è già assolutamente definito ed al suo "definitivum"; ed il suo impulso si nutre solo del preludio e dello splendore di quella luce che in definitiva anche secondo Agostino-Eckardt concepisce il suo essere come futuro, cioè come una realtà che scaturisce dall'intimo che è ovunque profondo, dal "fondo" del nostro diritto cammino. Logicamente allora tale "ultimo" coraggio di vivere, realmente "finale", non ha perduto nelle secolarizzazioni la sua espressione non più medioevale, ma l'ha veramente posta su piedi umani; e dove questa prassi ancora manca, il coraggio di vivere si rende sempre di nuovo pieno di utopia attraverso il sogno della vita migliore che può essere ferito ma che ben difficilmente muore; il che nel caso più serio è illusorio e, ove ci si rifletta, percepisce acutamente la possibilità che nasca da un mondo a noi più adeguato. E ciò non avviene in forza di un'"adaequatio intellectus ad rem" che si realizzò empiricamente, ma proprio in forza di un'"inadaequatio" creatrice dell'intelletto alla realtà fattuale del mondo divenuto che non è per nulla soddisfacente ed illuminante. Ed è proprio da questo fondo di un'evidenza celata agli umani ma svelata nella sua empiria che fluisce una frase di Kant (dai "Sogni di un visionario" che certo non è un visionario) che non è mai stata compensata e che concerne il finale coraggio di vivere. Questo antidoto sempre di nuovo ripetibile contro il «dove abbonda la sapienza, ivi abbonda l'afflizione» suona così: «Io non penso che un qualsiasi effetto od un'inclinazione che intervengano prima d'essere stati esaminati tolgano al mio animo la possibilità di appoggiarli o di contrastarli a seconda dei motivi. Ma faccio un'eccezione: la bilancia dell'intelletto non è del tutto imparziale ed il braccio che porta l'iscrizione 'speranza del futuro' ha un vantaggio meccanico per il quale anche i motivi leggeri che cadono nel suo piatto fan sì che si sollevino dall'altra parte tutte le speculazioni che in sé hanno maggior peso. Questa è l'unica inesattezza che non posso ed in realtà non voglio mai eliminare» ("Werke", Hartenstein, II, p. 357).

Qui accade che persino le «speculazioni che in sé hanno maggior peso» cadono più facilmente nel piatto della bilancia della speranza che in quello della controparte. Sono queste dunque le speculazioni della memore coscienza che tende ad un fine e, da ultimo, del ricordo pensante dell'unico, per amore del quale conviene vivere, avere tempo, e non aver solo conoscenza ma coscienza dell'«a-chescopo.» Ove l'unica intenzione finale viene desunta dalla Bibbia, questa linea direttrice delle speculazioni che proprio perciò assumono maggior peso. Il suo dare il senso alla vita ed alla natura che ci sta intorno giunge ancora una volta dalla speranza nell'unica cosa che è necessaria nell'"experimentum vitae et mundi", con gli uomini al fronte in quel "laboratorium possibilis salutis" così fortemente travagliato che si chiama: storia. Finché il suo provento emerge escatologicamente: in caso di insuccesso, con lo svanire della vita e l'entropia del mondo o, in caso contrario, con l'emergere di quella realtà che trascende il coraggio di vivere e prelude ed illumina anticipatamente il cosciente ricordo meta-religioso. Ed esso - quale Omega di ogni materia dell'essere - ha per sé la cifra irrisolta dell'in sé e del per sé ovvero del regno per sé. Utopia concreta, questo paradosso del «Principio speranza» che non è per nulla semplice, sebbene sia diventato sfortunatamente troppo usuale, non ha la sua verità solo nell'esame costante di ciò che media la struttura del cammino con lo scopo finale ma, con maggior urgenza, nelle implicazioni dello "scopo lontano in ogni scopo prossimo" affinché anche questo possa essere uno scopo e non solo una riproduzione più o meno facilitata della vita precedente, senza scopo finale. Ma questo vale appunto come scopo pensato nell'orizzonte del futuro, assolutamente finale, con l'idea della «perfezione» che infine non dovrebbe fare bancarotta ma piuttosto potrebbe assumere il nome di nostro «volto.» Per quanto riguarda questo Omega, il suo "chorus mysticus" corrisponde a quello dell'avvento cristiano, ed ha per soluzione l'"humanum" puramente liberato. Probabilmente l'avvento cristiano è l'ultimo mito non ancora penetrato, ma nello stesso tempo è l'ultimo segno che annuncia un risultato, quello degli uomini visti come «gioia eterna,» della natura riunita come «Gerusalemme celeste.» Nondimeno il Messianico è ovunque

l'ultimo sostegno della vita e, nello stesso tempo, l'Ultimo, originato dalla verità che illumina utopicamente. Gli uomini troppo intelligenti considerano tutto ciò una pazzia, quelli troppo pii ne fanno una casa prefabbricata, mentre per i saggi il senso utopico è il più solido problema reale del mondo stesso, del mondo non liberato. E così anche la vita ha il senso che si forma nella scontentezza, nel lavoro, nel rifiuto di ciò che non riteniamo adeguato, nel presentimento di ciò che ci è conforme; oltrepassando senza esaltarsi.

- Fonti del possibile coraggio di morte ovvero la partenza.

-

Anche nello stesso morire si vive ancora: dapprima diventiamo pallidi. Il morire come evento appartiene ancora tutto alla terra, anche se esso è legato assai strettamente con la sua conseguenza, la morte. E così il morire come atto dello spegnersi è molto diverso dalla conseguenza, ed anche l'angoscia, ed anche il coraggio sussistono in esso: non solo come angoscia dinanzi ad esso, ma quale possibile coraggio nei suoi confronti ed in quelli della morte. Anche i segni del dolore sono inequivocabili segni di vita; nel loro essere mortali essi indicano ciò che giunge sotto le vesti del pericolo ma non lo è. Acuta, a dire il vero, è la differenza oggettiva tra la morte e ciò che si nasconde nelle realtà che la precedono; e a tutto ciò è affine il modo in cui l'orrore della morte supera l'angoscia dinanzi al morire, l'angoscia nel momento di un distacco che avviene ancora in vita. Di una morte che non si può sperimentare nel proprio corpo, ma che è prima tanto più evidente nei cadaveri degli altri. In questo nostro corpo così caduco come null'altro, conformemente al vecchio proverbio del sepolcro del cadavere detto al lettore che ne sta al di sopra: ciò che tu sei, io lo ero, ciò che io sono, lo sarai. Per superare ciò occorre un coraggio diverso da quello necessario per vivere e per morire, per quanto esso sia difficile e inutile. Nel morire l'io ha sempre dinanzi quell'altra angoscia tanto annientante e conclusiva. E tutto ciò avviene con una decisione che è tutta umana; infatti gli animali si fermano davanti alla morte. Essi

provano in realtà soltanto l'angoscia del morire e non della morte, perché non hanno nessun io che si rapporta coscientemente a se stesso, che preveda il suo autentico annientamento mortale e quindi lo tema. Altrimenti accade per l'io umano rapportato coscientemente a se stesso e che conosce più l'angoscia della morte di quella del morire, e il timore- della-morte rapportato al suo «che-cosa.» Dove l'io che in tal modo assume importanza, non è per nulla importante nella misura in cui si crede tale. Spesso ci sta di fronte il contrario, sia in una vanità che si esalta, sia nello sviluppo senza valore dell'io semplicemente privato e non individuale. Quest'atteggiamento semplicemente privato dell'io che ci è caro non va inteso nella luce del coraggio ovvero della viltà dinanzi alla morte; esso è già da prima molto sensibile a tutte le sollecitazioni e molto considerato nel suo esserci inessenziale, e non merita, per così dire, un contraccolpo così potente come la morte. Ma il privato, quando si esplica nell'amichevole consuetudine con l'esserci e l'operare, e perde quindi ogni vanità staccandosi nel contempo dal caro io del caso, ha meritato il timore della fine; e certo non il privato, ma l'individuale è colpito dalla decomposizione di sé nella dissoluzione della "forma". Alla quale spetta trasformarsi, non corrompersi: «il morto Cesare divenuto polvere e fango, di certo chiude un buco dinanzi al vento del Nord» dice Shakespeare, che non gode più della pace cristiana. Ove non si parla del destino di una "élite" divenuta importante per il suo tragico fato e contrapposta all'uomo comune che senza frastuono scende giù all'Orco; in Cesare vien anzi significata ogni forma impressa che sia impedita nel suo sviluppo vitale. Donde nasce dunque il coraggio contro il carattere assolutamente svalorizzante della morte, contro questa fine che livella, contro la forma di democrazia più universale e nel contempo più nemica all'uomo. La semplice immagine del riposo è per il momento ancora presente e volentieri ci riveste di pace. Nel mondo greco ricompare sotto le spoglie della morte sorella del sonno, mentre nella Bibbia, ben diversamente, appare come un distendersi dopo la fatica ed il pranzo: Abramo morì vecchio e sazio della vita. Tutto ciò è in parte anche vero, almeno quando l'età è sufficientemente avanzata, quando la fredda notte segue il giorno

afoso; in questo caso il coraggio della morte sembra non aver bisogno di un coraggio per sé. Ma nel mondo greco non durò l'immagine della morte sorella del sonno, ed Omero compianse le ombre dell'Ade, finché nella tarda antichità proruppe un timore della morte senza pari, che già da lungo tempo i dialoghi del "Fedone" di Socrate morente non potevano più placare. Nel mondo biblico, dove apparentemente la prosperità terrestre appagava gli uomini servendo di copertura per il timore della morte, cominciò in un secondo tempo la più amara mancanza individuale di coraggio, come si può vedere nel libro "Kohelet", dove l'uomo muore come l'animale, ed è del tutto indifferente la sua ribellione contro l'eternamente-uguale. Certamente in apparenza accadde il contrario: con la piena assunzione della croce della morte ed in particolare della terribile morte in croce, il reale coraggio della morte veniva affermato nella Bibbia come irresistibile in conformità al desiderio e vittorioso. Ora si battezza proprio "nella morte di Cristo", come "garanzia della resurrezione" ed è di fronte a questo esito, e non dinanzi alla morale, che il timore della morte della tarda antichità si sentì cristianamente appellato. Laddove, invero, per la classe dominante nell'Impero romano e per il suo interesse, la cosiddetta pazienza della croce, eccellente ideologia per la neutralizzazione delle classi, rese il cristianesimo raccomandabile in una prospettiva tutta diversa: senza il pregiudizio della resurrezione postuma, della luce della morte. Ma ciò che più colpisce nelle ultime parole del Salvatore è qualcosa che entra in contraddizione con la pazienza dell'agnello e la resa al decreto di morte di Jahvè, di cui si tratta nel testo dei Sinottici indubitabilmente redatto. L'ansia nel giardino dei Getsemani aveva già prima indicato che Gesù nulla sapeva della teologia della morte espiatoria imposta da Paolo e che neppure poteva conformarsi soggettivamente all'affermata necessità della sua morte. Il catastrofico abbandono sulla croce, questa morte del tutto priva di sguardi aperti verso il repentino mutamento pasquale si parafrasò appunto nella disperazione e nell'accusa di quelle parole - le uniche, nel Nuovo Testamento, a levarsi in lingua aramaica e non greca: «Eli, Eli, lama asabthani, mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato.» Non nel salmo 22, 2 da cui provengono

risiede il loro "locus classicus", ma proprio in questo punto, ove queste parole battono contro la più forte apprensione e sono l'antitesi dell'annientamento. E nel loro tono alla Giobbe non sono per nulla una mitigazione, ma un'acutizzazione dell'antitesi, poiché qui sta il creduto Messia, il figlio dell'uomo, che dall'ultima sorgente del coraggio nominò il Dio che egli stesso da sé e con sé depose, il Dio del totale abbandono, e dunque della morte. Inevitabilmente nel successivo repentino mutamento si levò contro tutto ciò il mito del desiderio- resurrezione, con la forza del mistero del desiderio che in essa è rinchiuso. Nella miseria apparentemente più profonda, nell'abbandono sicuramente più vasto giunse la resurrezione e colpì, sbalordendo e svelando in modo tanto più grande. Ma ora basta con la fine religiosa, con il coraggio che non vuole accettare per vera la morte così come si estende dalla greca sorella del sonno fino alla sua antitetica fede cristiana della Pasqua. Ciò basti: nulla è rimasto del "credo quia absurdum", per quanto la sua utopia-miracolo, come "intermissio regulae", in questo caso si erga di contro al timore regolare come alla regolare banalità. Che vada contro all'assenza di dimensioni della morte che viene soltanto liquidata, ed offra in sua vece, per la soluzione del problema aperto del futuro in essa, un futuro che viene continuamente significato anche sul piano metareligioso. Secondo questa prospettiva è proprio il nostro trascendere senza trascendenza che meno di tutto deve abbandonare il coraggio esplosivo contro la morte. Mentre un al di qua incompiuto e privo per giunta della casa prefabbricata dell'aldilà, potrebbe aprire la via in maniera mai conclusa ad un coraggio indomabile per la conquista dello straordinario, del meraviglioso.

Nel mezzo della vita noi siamo avvolti dalla morte; come le si diventa amici? Così prossima e così lontana in sé, nel rapido incidente, nella permanenza più o meno lunga nel letto della malattia. Nel tempo comune che prende il nome di vita quotidiana, nessun trauma scuote. La casa, quella normale. Ma ben diversamente accade quando malati gravi vengono immurati negli ospedali, dove la loro situazione limite giunge spesso a toccarli metafisicamente per la prima volta. La "facies hippocratica"

dell'anima vede l'aldilà segnato da un grande punto nero, e quindi volge stranamente lo sguardo all'indietro, e solo convenzionalmente guarda l'aldilà, se mai ad esso si rivolge. Anche i religiosi di oggi hanno assai poco in comune nel loro incontro catechistico con le cose che avvengono in terra o che non possono avvenire, con l'autentico timore del "dopo-morte" dei tempi antichi e con la loro superstiziosa certezza. Nel migliore dei casi la paura dell'inferno e la gioia del paradiso son giunte allo schema della confermazione. Come è diversa la situazione dal tempo in cui parve che ovunque si annunciassero fantasmi dell'aldilà, morti solo in apparenza, che non svanivano mai completamente nel nulla. Incomprensibile ma ben noto nell'ambito giudiziario è un caso occorso nel 1700. Un assassino, condannato al supplizio della ruota, rifiutò la grazia che la corte di giustizia era disposta a concedergli alla condizione che egli partecipasse nella notte di Valpurga al sabba delle streghe sul Brocken; egli preferì esser legato alla ruota piuttosto che pensare di perdere con uno scherzo l'ultima possibilità di salvezza della sua anima. Duecento anni dopo sul Brocken, durante la notte che un tempo era oggetto di così terribili credenze, incominciarono i balli in maschera, con le signore in abito da strega ed i signori trasformati in diavoli grassi e magri; inferno, si era chiesto un giorno Paolo, dove è la tua vittoria? Invero con violenza a ciò si contrappose l'influsso del tutto cielo su chi ancor fermamente credeva in lui, quando santa Caterina all'alba del suo giorno di morte mostrò al suo confessore le rose che Dio le aveva inviato durante la notte; al padre che nulla vedeva ella rispose: «Ma naturalmente, Dio le ha inviate solo a me.» Ora questi sguardi per i quali l'aldilà non si era smarrito anzi esisteva in piena sicurezza, sono scomparsi (a parte alcuni fenomeni del retrogrado mondo contadino); rimane comunque notevole il fatto che la maggior parte dei candidati alla morte, presi ora quasi soltanto dal ricordo di ciò che sta loro alle spalle della loro vita passata, non si pongono ancora nei confronti di ciò che viene come morte in un atteggiamento di curiosità tanto scettica e del tutto priva di oggetto. Persino il semplice io privato, così importante e tanto spesso egoistico assume un tratto certamente bello quando, oltre al timore della morte per sé, sente affanno per la sorte della

famiglia e delle sue opere "post exitum sui". A sentir la favola è soltanto nel momento estremo, nel cosiddetto secondo della morte, che passano dinanzi le immagini più concentrate della propria vita, ma ancora come puro ricordo, non come anticipazione di un possibile stato futuro individualmente formato e finalmente sostanziale. E' pur vero che Brecht al ricordo della vita trascorsa aggiunge il fatto che l'individuo di rango morale non pensa di por piede su un altro suo mondo ma si preoccupa di lasciar dietro di sé, attraverso il suo esserci ed il suo operare, un mondo un po' migliore di quello che trovò alla nascita. Ma è anche vero che un tale sguardo si volge all'indietro verso qualcosa di concluso e che l'unica variante - solo raramente permessa dalla società durata finora - consiste nel lasciar dietro di sé, nel mondo che si abbandona, le proprie opere raggiungendo in queste l'immortalità. Cosa che di certo coincide con l'antica questione della sopravvivenza. E qualunque sia di volta in volta il suo destino, conformemente alle trasformazioni del mondo, dell'opera che continua ad operare e viene lasciata indietro si ricorda soltanto un tutto chiuso che ancora cammina nella luce, non un "novum" ogni volta sperimentabile dalle figure individuali dell'intensità dell'essere nel suo umano procedere. Assai più pertinente sarebbe perciò lo sguardo più moderno della curiosità che ricerca, che così raramente si applica alla partenza-morte. Per il gran "peut-etre" insito in essa, come ben disse lo scettico Montaigne, contro la dogmatica positiva della tradizione religiosa, e nel contempo contro la negazione altrettanto dogmatica del puro meccanicismo e del suo diverso tipo di sconsideratezza. Di fronte a queste due opinioni, a cui viene ad affiancarsi il meccanicismo nichilista, solo un "non liquet" è scientificamente valido; infatti il materiale a disposizione non è sufficiente per far emergere dalle due risposte, sia nella questione della sopravvivenza sia in quella della non-sopravvivenza, qualcosa di meglio di un "peut-etre". Ma esiste pur sempre la differenza scientifica, come Kant la definisce nei "Sogni di un visionario" dicendo che scoprire il più piccolo segno di una specie postmortale basta già per salvare tutta la sfera, mentre la mera assenza di tale segno non basta ancora per negare dogmaticamente tutta la sfera. Ideologicamente si aggiunse poi

l'interesse non solo scientifico nutrito dalla borghesia fin dai tempi del Rinascimento (POMPONAZZI, "De immortalitate animae", p. 1516) nei confronti della morte psicofisica; dove ci si prefiggeva lo scopo di liberare il servo dalla snervante paura dell'inferno e soprattutto di togliere alla santa Roma il suo potere delle chiavi capaci di sciogliere. La frase del "Kohelet" «l'uomo va alla morte come un animale» ha sempre generato quindi un sentimento di liberazione, e tutte le sue riproduzioni furono rivoluzionarie e mai oppressive. Il "bonum" politico aveva ricoperto il profondo (e nemmeno profondo) pessimismo di questa frase, che non solo elimina - e con quanto diritto - l'oppressivo timore dell'aldilà, ma svalorza ogni tentativo di dare un senso al di là della morte. Essa rende assurdo e vano, molto oltre l'annientamento individuale, l'insieme delle opere dell'umanità solitaria, sullo sfondo ultimo di un'entropia cosmica o, prima ancora, della morte atomica sulla terra. Non v'è dunque più alcun motivo per giubilare del "plaidoyer" puramente meccanicistico di una morte assoluta, ma ve n'è ben uno, e quanto grande, per il rafforzamento di tutte le facoltà verso un "non omnis confundar, non omnia confunduntur" che rimanga aperto e non dogmatico. E perché non sfiorisca il fondo del nostro essere, così come intatto si mantiene nell'uomo che riceve l'amore della donna discesa dalla sfera di Beatrice: questo essere e ciò che la sua aura suscita, non può diventare caduco, ma splende anche nella morte che attende o è già avvenuta. La forza generatrice dell'intenso assume l'aspetto più virile e la sua fenomenologia si esprime in tutto il suo vigore come realtà prorompente, come più luce, più spazio e proprio in ciò trova la sua patria. Tale è dunque varcare le frontiere, un colpo d'ala che non amplia casualmente, che è affine al grido che il giovane Goethe mise sulla bocca del Mosè del Corano: «Signore fammi spazio nel mio stretto petto»; dove è chiaro che egli meno di tutti è colpito dal tramonto e dal trapasso di questo stretto petto. Tutto ciò ci permette di dare un nuovo significato anche allo straordinario e mostruoso modo del desiderio, al modo utopicamente ereditabile e metareligioso nel quadro della resurrezione di Cristo: - "de te homo nondum naturans, supernaturans, fabula narratur". E la favola viene narrata

unicamente come ciò che porta su di sé l'uomo, e che finora meno che mai ha trovato la sua manifestazione: il nocciolo intensivo del suo essere che intende - oppure, in breve, il «che cosa» (Was) del suo «che» (Dass) - non è apparso in alcun luogo ed ha cominciato ad esprimersi soltanto nelle allusioni, nei tentativi di speranza, nelle utopie disvelanti della resurrezione. Ma se il nostro nocciolo - un "homo" assolutamente "absconditus", in cui è racchiuso l'unico mistero genuino, il mistero della nostra stessa più prossima immediatezza - non si è mai oggettivato, allora esso non può, non essendo ancora realmente nato neppure realmente svanire. Anzi: ciò che in tutta la sua prossima vicinanza, in tutta la sua più profonda profondità non è ancora stato portato alla luce del nostro essere, questo "homo intensivus sed absconditus", proprio perché esprime il "non essere ancora divenuto" sta ancora nettamente al di "fuori del territorio dell'essere annientante della morte". Similmente il focolare del nostro esistere, nel quale non è ancora entrato nessun individuo presente, è nello stesso tempo non trovato e non spento. Conformemente a ciò che anche la partenza attraverso la morte non può ancora ridurre questa X al nulla, fintantoché esiste una rotta, un processo, una materia in processo nel mondo come mondo. E la "natura naturans", anzi addirittura "supernaturans" nel substrato di oggettivazione della materia, è tanto incompiuta in se stessa quanto piena di possibilità oggettive-reali nelle sue future «che cosa»-figure, «che cosa»-identificazioni, «che cosa»-realizzazioni; qui vi è posto Proprio per il "non omnis confundar" dell'essere umano che attende fuori dei confini, dell'essere dell'umanità "in verità". Stando al fronte di tutto ciò Kant, parlando ancora secondo la vecchia religiosa «idea» (anche se non più secondo l'oggettività) dell'aldilà, disse che il nostro posto, il nostro destino nell'altro mondo, probabilmente sarebbe dipeso in gran parte dalla nostra maniera di esercitare un ruolo nel mondo presente. In tal modo il buono, il bello, il sublime ed il profondo, anche se spezzati ed agenti in una sfera rapita all'uomo, potrebbero rafforzare nel nostro esserci terrestre, altrove tanto precario, il coraggio della morte, offrendogli l'affetto di un'attesa che si volge anche a ciò che contro ogni aspettativa non si è verificato. Il nostro vero essere ritrovato costituisce comunque il

topos, ancora inaccessibile sia a ciò che è divenuto sia a ciò che passa; ma solo laddove - come mai altrove - il cercare, l'attendere, lo stesso non capitolare trovano un posto permanentemente metareligioso e per la prima volta anche metafisico.

Una morte sicura va incontro a chi si limita a stare in superficie di tutto ciò. Il cadavere viene eliminato e rimosso, quasi spazzato via dalle onde; ma verso dove vanno i fiori? La carne è corrompibile, l'anima in essa, se c'è una o vi fu, è volata via. Ma rimangono le pietre sempre prive di vita, non toccate dal fatto che chi se ne è andato esse soltanto non vede più. Il mondo ha invero il capriccio di non apparire più ai morti, ma ciò è naturale solo dal letto di morte, e non in quell'intorno-a-noi che resta gigantesicamente anorganico. In un luogo tanto inaspettato e tuttavia tanto pertinente ritornano così quelle vecchie alternative irrisolte tanto prossime al nostro esistere e brucianti: quelle che hanno abbandonato "cosmos aut logos". L'una ritorna alla Gea della terra, ovvero sfuma nel tutto; l'altra risorge verso una nuova vita, all'interno della realtà-logos della custodia e preservazione «celeste» del tutto diversa, ed insieme ad essa. Incontriamo dunque le nette alternative del mito astrale e del logosmythos, più o meno secolarizzate nella morte e nel suo essere come pietra, nel suo volgersi in modo antiminerale come spirito. Ancora avanti: che resta? Forse solo la storia umana, oppure la natura extraumana, e non nella visione che precede la nostra storia, ma nella sua realtà che fu da questa rotta e spezzata secondo il puro logos? Ovvero resta il cosmico del mondo a cui nemmeno la morte umana può sfuggire, e non come un evento mai trascorso, ma nell'aspetto di un gigantesco ed anorganico intorno-a-noi che ci avvolge? Nel qual caso, a dire il vero, la realtà-logos contenuta nello «spirito» della storia umana non rappresenterebbe null'altro che un semplice episodio, senza aver per nulla un senso sostanziale. Si può dire giustamente che il mitico può essere il fondamento dell'arte, ma non così della filosofia, tanto meno di quella che è scientificamente divenuta cosciente di sé. Tuttavia nella storia della scienza è opinione ferma e suffragata che il mito astrale secolarizzato opera tangibilmente all'interno del primato del naturale in Bruno, Spinoza ed anche nel materialismo francese; il logosmythos secolarizzato

domina ancora nel primato della coscienza che diviene ed è umana nel pensiero di Leibniz, Hegel ed in tutto l'idealismo, anche in quello precristiano. Ma qui ci avviciniamo di nuovo alla morte, poiché contro lo statico abbraccio finale della speculazione cosmica lavora la realtà assolutamente liberante del logos; contro la finale scomparsa del topos implicita nella posizione della libertà infinitamente approssimativa del logos della speculazione, sta il cosmico chiuso nella sua immanenza e privo di trascendenza. (Secondo tutto ciò anche in questa prospettiva vale la frase lungimirante di Lenin: «L'idealismo intelligente è più prossimo al materialismo intelligente di quanto lo sia il materialismo stupido.») Ma come la precedente storia umana è soltanto preistoria e passato, così la natura cosmica presente, anche se ancora così avvolgente, occupa uno spazio che non le è proprio. Ciò era appunto significato logosmiticamente, e concerneva l'ultima posizione libera ed esplosiva dell'elemento cristiano, nel mito dell'eschaton, nel simbolo d'una nuova Gerusalemme - che non appartiene affatto al più profondo dell'intimo e neppure all'aldilà, ma si fonde con lo spazio-patria del mondo divenuto tutto amico. E' indicativo per questa immagine, la più speculativa delle fantasmagorie, che l'"humanum" per eccellenza della sua città fu pensato come una città in un cosmo e in uno «spazio» atopici nella loro empiria ed apocalittici. «La morte è passata,» proprio perché qui lo spirito fu effuso per la nuova terra e non per tutte le liberazioni che sono eternamente estranee allo spazio. Nonostante che l'utopia contenuta nel libro dell'apocalittica sia la più originale e non soltanto la più mitologica, essa ha tuttavia eccitato come nessun'altra a non immergere tanto il petto terrestre in un'aurora trascendente, quanto piuttosto in quella di una terra migliore. Ciò avviene proprio per le «anime» che si pensa sopravvivano; per coloro che si son salvati essa si orna come una sposa.» Ma abbandoniamo queste religiose immagini illusorie: il nocciolo di tutti gli uomini è in ogni caso al di là dei confini del caduco, per tutto ciò che in esso ancora diviene, ed il suo reale territorio ha nome: "spero ergo ero", trovata identità.

- Fame, «sogno di una cosa» «Dio della speranza,» cosa per noi.

"Come in un corpo elastico che viene compresso, la sua dimensione più grande è presente come tendenza, così nella monade il suo stato futuro... Si può dire che nell'anima come in tutti gli altri luoghi il presente cammina gravido del futuro".

LEIBNIZ, lettera a Bayle, 1702.

Per quanto opaca sia ancora questa nostra vita, tuttavia qualcosa ci dà una spinta. La fame si annuncia con i suoi colpi. Nessuna cosa avuta sazia a lungo quel «non» che le è proprio e che essa non è in grado di possedere. Così questo «non», questa caverna, intorno a cui ogni cosa si edifica, spinge verso il non-ancora ed il «che- cosa» che ancora non ha. Se nei giorni sconvolti e contrastati la voce di questo «che-cosa» si affievolisce non per questo diminuisce la fame temporale, e nella mancanza di pane non è il suo mancare che preme con maggior violenza, ma il pane stesso. Ma l'«a-che-scopo» per amor del quale mangiamo, l'«a-che-scopo» della fatica della vita nel suo insieme e dell'affermato coraggio di vivere, diventa sempre più precario, se vien meno - nonostante il pane quotidiano - l'altro pane della vita, l'ulteriore «che cosa» del «verso-dove» e dell'«a-che-scopo.» Preoccuparsi per uno scopo ulteriore non ha certo valore, o comunque non ne ha uno reale nei tuguri e negli slum, finché la miseria soffoca tutto meno che se stessa. Non ha alcun valore neppure in un quadro molto diverso, dove la caccia al profitto (basata in gran parte ancora sulla miseria, anche se questa si è fatta più esotica), non colma il «verso dove» e l'«a-che-scopo» solo con il lavoro affannoso, anche per il borghese che secondo Marx non vede al di là del proprio naso. Il denaro rende avidi, il denaro contante ride. "Per saldo" basta il successo, e in questa parvenza non giunge certo a contrastarlo nessun altro avere che manca. Tranne che nel momento in cui il prodotto finale e conchiuso della vita dominante e dello sforzo ritorna dal funerale di un affine compagno di affari e di destino; a questo punto invero la domanda innata sul senso e sullo scopo trova anche qui la possibilità di festeggiare una resurrezione; ma per nulla gioiosa essa è, e fantastica, tanto è grande

la sua inquietudine a causa di quell'«a-che-scopo in genere» che le manca. Con tutto ciò non è confutabile l'altra fame di vita ben altrimenti insaziata, e neppure il coraggio di vita, così incessantemente esplosivo nel suo porsi di fronte al reale avere umano sempre come ad un non-avere, ancora- non-avere. E si pone dunque di fronte alla questione sul senso, senza placare la fame di senso ed il nonsenso della morte mediante l'oppio del popolo e nemmeno mediante i sogni di un accomodamento nell'aldilà, ma con un lavoro incessante dell'incorruttibile e non deviato diventar coscienti e sulla autentica realizzazione del bisogno utopico. Solo così vi è - non nelle ideologie apologetiche delle classi di volta in volta dominanti, ma piuttosto nelle utopie del desiderio e dell'attesa, irremissibili nel loro tendere morale e finale, che attraversano la storia macchiata di sangue e sconvolta dalla mancanza di patria - solo così dunque vi è, ed anzitutto nella biblica musica della fine, quel sogno- sovversivo-radical, che "eo ipso" non discende dall'oppio, ma dalla vigilanza per il futuro, quella dimensione di luce di cui il mondo è gravido e può essere gravido. Marx parla di un altro sogno che non si può omettere, come un futuro nello stesso passato, che segnala un senso che spunta, invece dello storicismo paralizzante e del giacobinismo sconnesso: «Apparirà allora che il mondo possiede da lunghissimo tempo il sogno di una cosa, di cui esso deve solo possedere la coscienza per possederla veramente» (lettera a Ruge, 1843). Ma la cosa in questo «sogno di una cosa» e la coscienza, che la realizza poi con la prassi, è anche in Marx il regno della libertà bene o male anticipato. Lo si può raggiungere solo camminando per una dritta strada, e mantenendosi nella speranza di coloro che si accompagnano con gli affaticati e gli oppressi, con gli annientati e gli offesi. L'oggetto nel «sogno di una cosa» non era e non è mai nella sua dichiarata utopia, quello di un plusvalore appropriato che ride solo per una parte, e non è neppure l'oggetto dell'illusione che resta soggettivamente solitaria, non mediata, ed estranea alla tendenza. Possedere l'autentico non-ancora dell'oggetto, verso cui ogni fame nel suo estendersi è in cammino, è manifestamente il desiderio della sua coscienza finalmente concreta e della sua attività che concretamente sorpassa.

Laddove però - nello stesso senso che è in germe nella frase di Marx - il paradosso di tale concreta utopia consiste nel fatto che l'utopico, in quanto finalmente concreto, non viene meno ma al contrario proprio di qui comincia la sua realtà. Infatti il sogno di una cosa è, "rebus fluentibus", parte oggettiva-concreta "della cosa stessa", ed è nello stesso tempo la cosa "ancora sempre propria" sia nel suo processo sia in ultimo nella sua "sperabile latenza". Fino a giungere al cosiddetto punto prospettico, invero il punto di attrazione di un «nocciolo» che ancora ci manca "nella prospettiva del senso" del processo - che fu prima legato ad un dio.

A-teisticamente essa si collega all'Omega utopico: istante compiuto, eschaton della nostra immanenza, radura del nostro incognito.

Così lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto. Tutti gli antichi sentimenti che nella religione trovavano l'impiego e l'alto battesimo, quali l'umiltà, il genuflettersi davanti ai principi ed il mendicare nella preghiera, anzi come preghiera, ora costituiscono, nel migliore dei casi, soltanto oggetti di ricordo. E la stessa speranza, quest'affetto più propriamente biblico, per il suo servilismo è ormai indegno di noi ogni qualvolta esso rende servi e guarda alla manna che cade dal cielo. Nel suo levarsi che trascende essa non può ricevere elemosina, non può avere alle spalle l'umana nullità imposta dal cosiddetto peccato originale, non può essere sovrastata dalla grazia dominatrice che non solo secondo Lutero è immeritata. Certamente dove vi è speranza ivi è anche religione, ma dove vi è religione non è presente una speranza che non sia trasposta ideologicamente, che sia edificata dal basso verso l'alto. Speranza, in che cosa? Alla questione senza dubbio non solo le parti teocratiche della Bibbia continuano a dare alle pure nature l'eterna risposta: «e gioia eterna sarà sul loro capo.» Essa risplende "de profundis", e la luce umana del tutto viene utopicamente svelata, scaturendo quivi chiarissima dal "de profundis" dell'umana profondità e non dell'umana bassezza. Il «sogno di una cosa,» proprio in questa sua estrema conseguenza utopica e quindi apocalittica emergerebbe dunque dalla linea della speranza che più gli è propria, e nel peggiore dei casi, quando cioè gli è più estranea ed eteronoma, si risolverebbe in una fantasia. Questo senso non antiquato e non

teocratico fa distinguere le tracce reali del "novum" biblico, dell'Esodo e del Regno da ogni altezza estranea all'uomo. E qui si precisa la speranza di quell'eredità possibile nella religione che non svanisce con il dio morto. Contro il semplice divenire fattuale e conformemente alla speranza si attribuirebbe quindi alla rappresentazione di Dio un "futurum" come qualità dell'essere, che la differenzerebbe da ogni altra immagine divina. Ecco la cosa per noi, il mondo per noi nel sogno di una cosa senza Dio ma con la sua essenza speranza: questo mondo guarda soltanto nella prospettiva fronte, apertura, "novum", ultima materia dell'essere, essere come utopia. Tale prospettiva non richiede perciò e non sopporta alcun inno di lode, ma il: «quel luogo - io voglio; / ed in me confido di poi e nel mio piglio. / Aperto giace il mare, nell'azzurro / salpa la mia nave genovese» (poesia su Colombo di Nietzsche); tutto ciò si lega all'esperimento della nostra storia umana. E richiede fino alla fine «di trovare questo, di trovare il giusto, per amore del quale conviene vivere; essere organizzati, avere tempo: verso ciò noi andiamo, e la fantasia scolpisce i cammini che danno le forme, costruiamo dentro l'azzurro, ci costruiamo nell'azzurro e cerchiamo là il vero, il reale, dove svanisce il mero fattuale - "incipit vita nova"» ("Spirito dell'utopia", "Geist der Utopie", 1918). Non vi sono segreti più lontani e nello stesso tempo più prossimi di quello dell'"homo absconditus" nel mondo stesso carico del suo reale mistero, nel suo proprio problema reale, nel come-mai, nel perché, nell'«a-che-scopo» del suo essere. Non solo in noi, e per la nostra conoscenza del mondo, queste domande sono irrisolte nella loro parte più profonda, ma nel mondo stesso e nel processo che gli è proprio; ed attendono una risposta che porti all'identico.

- Conclusione.

Marx: eliminare l'alienazione.

Come antico e nuovo è il grido di giungere a sé. Ci libera dalla tutela, dal servaggio a fini estranei, dunque dall'abuso. Ci impedisce di essere semplici mezzi, bestie da soma per l'utile altrui sempre in

guerra contro i propri simili servi, miserabili anche nella morte. E questi ineffabili scrittori della domenica, ora facendo i mondani, ora gli spirituali, ma sempre fedeli ai signori, diedero la loro benedizione. I pastori di anime resero con molto piacere omaggio alla potenza che crocifisse il primo cristiano eretico; e spesso questa potenza era la loro. Ma ai poveri, agli sfruttati ed ai servi essi predicavano la sopportazione e la pazienza e, naturalmente, anche la non violenza. La violenza non disturbò gli oppressori, né quella statica che intimorisce giorno per giorno, e nemmeno quella che si smaschera e prorompe, brutale, quando la pazienza in basso si spezza. Al suo esplodere gas e pistole diventano oggetti di difesa, ma la rivolta così indiscutibilmente provocata diventa il terrore. A coprire la violenza dei signori giunse la sua tappezzeria ideologica, con la giustificazione di Dio per le rivoltelle senza sicura e le giubilanti melodie. «Essi amano gli altari e il povero soffre amara fame,» disse invano tanto tempo fa il sempre attuale Amos; anche l'ornamento, l'arte e la filosofia che pure «espressero in pensieri il loro tempo» si allontanarono spesso da esso, sotto la maschera e l'apologia indorando la nebbia della falsa coscienza ovvero nuovamente condensandola. Ma anche senza nebbie ed abbellimenti reali le ideologie nel loro senso più comune di apologetica della classe di volta in volta dominante (dunque soprattutto l'ideologia tardocapitalistica) contengono nell'occhio di bue dello spirito puro, troppo puro, un tratto finora impenetrato. Marx per primo rese conoscibile questo tratto della alienazione dell'uomo da se stesso nelle sue diverse manifestazioni condizionate dalle classi, sempre più potenti. Nella società monopolcapitalistica essa divenne più evidente, realizzandosi nel ridurre del tutto a merce gli uomini e le cose, nella falsa coscienza che gettò nella più sconvolgente autoalienazione, nello sprecarsi nell'estraneo, nello smarrito, nel privo di essere. Ma la penetrazione antropologica, religiosocritica degli idoli e del servizio degli idoli non giunse senza motivo dal cielo alla terra. Non senza motivo Marx parla ancora del «feticcio» della merce e delle «illusioni» dell'ideologia; svelato ciò in forza dell'economia, caddero dagli occhi anche bende meno trascendenti. E' indicativo che tutta questa analisi della alienazione

che tenta un recupero della realtà alienata per riportarla nell'umano soggetto cominciò con la critica della religione; ciò vien pensato sulla linea dei nostri «tesori sprecati nel cielo» del giovane Hegel, e con la posteriore «critica antropologica della religione» del non molto profondo e tuttavia martellante Feuerbach. Tutto ciò finisce di essere un fatto libresco quando Marx fece conoscere l'evento rapina dell'alienazione scesa dal cielo mitico alla forma-merce dell'«esserci» terrestre e dell'annientamento a merce, a forza-lavoro reificata del suo produttore. Qui non si deve mai dimenticare che se non ci si fosse mai volti prima ad un esame della religione ed alla sua critica conseguente la dottrina dell'alienazione e la critica della merce di Marx sarebbero difficilmente apparse. Basandosi su ciò Marx non solo mise in luce lo spreco di tesori umani che avviene nel cielo, e neppure volle solo recuperarli come Feuerbach portandoli dall'alienazione ad un "genus" uomo meramente astratto. Ma al cielo egli aggiunse tutta l'ideologia dell'alto e denunciò non l'uomo astratto, ma l'insieme presente dei rapporti capitalistici, e soprattutto le loro vittime, gli affaticati e gli oppressi. Essi sono di gran lunga i più autoalienati (consapevoli o meno) e fungono in potenza da leve, come prossimi eredi del rovesciamento dei rapporti per cui e attraverso cui l'uomo è diventato «un essere asservito e abbandonato.» E' dunque senza alcun dubbio proprio della corrente fredda del pensiero marxista il penetrare la storia precedente e le sue ideologie con sguardo investigatore; ma l'«a-che-scopo» cercato, ovvero lo scopo lontano in cui è insita l'umanità di questo penetrare è sicuramente proprio della corrente calda del marxismo originario, e dunque del testo fondamentale del «regno della libertà» che si manifesta primariamente nella forma Cristo. La "corrente fredda" di questo pensiero nota, riguardo alla più gran parte della nostra storia precedente: «Se un'idea è congiunta con un interesse, chi ne scapita è sempre l'idea»; ed ancora, circa la rivoluzione finalmente mediata e non più astrattamente utopica «La classe dei lavoratori non ha nessun ideale da realizzare, ma deve porre in libertà le tendenze che sono (per ciò) presenti nella società.» In tal modo Engels, e con quanto diritto, diede più tardi ad uno dei suoi libri il gelido titolo "Il progresso del socialismo dall'utopia alla scienza". Ma esiste pur

sempre una corrente calda, e le conseguenze della sua omissione si possono notare nel troppo grande progresso dalla utopia alla scienza. Anche la corrente calda ha bisogno della sua scienza: e non come assenza di utopia, ma come utopia finalmente concreta. Ma nell'aggettivo non v'è alcuna contraddizione quanto piuttosto la salvezza più ferma e decisiva non solo per la propaganda ma per la realizzazione del socialismo. Nella concreta utopia lavora e splende anche la salvezza di quell'eccesso della nostra cultura specie per le sue artistiche allegorie e per i simboli di carattere religioso; esso non si esaurisce con la sparizione dell'ideologia. Un vecchio saggio diceva e si lamentava che è più facile redimere l'uomo che nutrirlo. Il socialismo che giunge soltanto se tutti gli ospiti si sono seduti a tavola e si possono sedere, si troverà sempre dinanzi, in un paradosso particolarmente difficile, alla tradizionale inversione di questo paradosso: è più facile nutrire l'uomo che redimerlo. Il che significa qui far chiarezza in sé e in noi, sulla morte e su quel mistero assolutamente rosso che è l'esistenza di un mondo. Infatti la perdurante autoalienazione non è solo generata in una falsa società e tale quindi da scomparire con essa in quanto unica causa; vi è ancora un'altra origine dell'autoalienazione che risiede più nel profondo. Marx disse: «Essere radicali significa prendere le cose alla radice. Ma la radice di tutte (sc. sociali) le cose è l'uomo.» La prima lettera di Giovanni (3, 2) disse prendendo la radice uomo non come causa di qualcosa, ma come determinazione verso qualcosa: «E non è ancora apparso quello che noi saremo. Ma noi sappiamo se ciò apparirà, che gli saremo eguali; poiché lo vedremo come egli è. E chiunque ha tale speranza in lui, purifica se stesso come egli è puro.» L'«Egli» a cui l'uomo dovrà eguagliarsi nella sua identità futura si richiama invero in questo passo al cosiddetto padre nel cielo, ma si è pensato, in forza della sua uguaglianza d'essenza, al figlio dell'uomo, come nostra vera radicalizzazione ed identificazione che può apparire solo alla fine della storia. Avessimo letto questi due passi l'uno nella luce dell'altro, o se invece si fossero incontrati, allora, anche sul reale problema della totale alienazione e della sua possibile eliminazione, cadrebbe una luce che è insieme quella dell'investigatore e quella dell'utopia. Il che per i cristiani

significa: ciò che è implicito nel concetto di Dio diventerebbe finalmente uomo; ed in termini filosofici che seguono e precedono ogni fenomenologia hegeliana: la sostanza sarebbe nello stesso tempo soggetto.

L'incontro menzionato è raro, perché no? Lo è anche in punti meno remoti di quelli della radice uomo che non è ancora fiorita. Ovvero è già tanto fiorita che le sue manifestazioni sono cariche di una realtà estranea a questa radice. Solo il profondissimo (e per questo non profondo) diciannovesimo secolo ha visto negli ateismi tanto straordinari da voler sciogliere le alienazioni ("Dieu et l'état") la fine di ogni metafisica. Ma si tolgano pure di mezzo i marxisti volgari ed i conservatori della trascendenza. "Hic Rhodus, hic salta": c'è il rischio della danza, del salto, del nuovo che si deve cercare e senza nessun tipo di catechismo. In un passo dei "Manoscritti economico-filosofici" di Marx (1844), costruito in forma di chiasma con un sorprendente scambio tra i membri (recentemente quasi troppo noto e quindi sconosciuto), la mano si tende verso l'azzurro, e trova un posto persino la «resurrezione» della natura. E' persino ricco di humour, quasi come quella enigmatica leggerezza che stacca così serenamente dal passato e tanto più dal presente che opprime con un chiasma utopico per eccellenza che dovrebbe apparire come scandalo e come follia; il passo suona notoriamente: «Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura.» Una parola d'ordine verso lo scopo finale così rara proprio in Marx. Qui scorre, non c'è dubbio, la corrente calda, questo è l'estremo rovesciamento della alienazione. Piatta sarebbe la naturalizzazione intesa come "mens sana in corpore sano" e l'umanizzazione come addomesticamento della natura, magari un po' migliorata da tardi toni arcadici. In verità siamo di fronte ad una frase ultravioletta, ed il marxismo è ricco di queste frasi latenti e troppo raramente sostenute. La prima parte di questa frase, quasi una scaturigine, sarebbe forse garbata a Jakob Bohme, e la seconda, zampillante nel sole umano, avrebbe quasi trovato l'approvazione di Franz Baader. Marx non abbisognava di tali incontri, ma il marxismo, così come si è ridotto, ne ha assolutamente bisogno - e il cristianesimo? Come si potrebbe infatti staccare definitivamente dalla trascendenza

penetrata se non attraverso i chiasmi tra uomo e natura ed i suoi genuini, rossi misteri? Naturalizzazione dell'uomo: significherebbe la sua incorporazione, il venire infine alla luce del suo aldiquà, del suo essere presso di sé, per una vita senza alienazioni, per il dominio del nostro "hic et nunc" nella sua essenza, per l'umanizzazione della natura; significherebbe lo schiudersi del cosmo che ancora a se stesso è impedito, alla patria, l'antica fantasmagoria mitologica di nuova terra, nuovo cielo, che risuona mediata dalla pittura e dalla poesia della natura, in ogni bellezza e qualità della natura, che irrompe saltando verso l'uomo dall'antico regno della necessità. Come quell'orizzonte più ricco di qualità che esplode da una "apocalypsis cum figuris" che non l'antichità ma ancora il cristianesimo di Durer tenne aperto per lo meno nelle sue fantasmagorie. Tentativi di un'utopia più concreta di tali estreme immagini limite sono naturalmente pensabili solo nel salto di una memore coscienza; per la comparsa anticipata della più vicina liberazione, della libertà c'è di certo ancor molto da fare, e di più solido. Eppure nessun umanesimo si potrebbe diffondere se esso non implicasse oltre alla sua morale anche la felicità di queste immagini limite del «verso-dove,» dell'«a-che-scopo,» del «nocciolo.» Anche la sua libertà sta nel prolungamento dell'"homo absconditus" che ancora non è venuto alla luce nel mondo e nel suo esperimento. Le possibilità per l'annientamento dell'umano sono sufficienti: e più che sufficiente è l'universo disparato intorno alla terra fatta morta: se non ci fosse nient'altro anche tutto il prometeico avrebbe questo aspetto, e tutto ciò che ricerca il regno della libertà non sarebbe, nel migliore dei casi, che una bella traccia ma nulla vi sarebbe là, dove fosse presente un senso. E' tuttavia non vero tutto il mondo precedente dei meri fatti e del loro possibile annientamento; vero è unicamente il processo che in esso è in atto, con la voce del ribelle che, prendendo partito per il "novum" e quindi per il tutto diverso, poté dire a Pilato: «Chi è della verità ode la mia voce.» Il suo posto è la lotta, la distinzione, la corrente calda e, nessun dubbio è possibile, il grido umano e la sua memore coscienza di essere al fronte del processo del mondo. "Non omnis confundar": ciò qui è valido anche per ogni realtà tenuta fuori dai

confini della nostra natura umanizzata. Dallo scopo immediato che si chiude con la mano la bocca non possiamo pretendere il consumo di beni siffatti; e la nostra storia, d'altra parte, è una preoccupazione più quotidiana di quanto non lo siano i suoi lontani legami che discendono verso uno scopo finale. E quanto più giustamente in verità se ne sono andate le ideologie, le illusioni, le mitizzazioni, le teocrazie del cristianesimo ecclesiastico, con la loro altissima essenza fissata nella trascendenza stanziata nell'aldilà del malessere. Non ciò prende sul serio l'autentico marxismo, ma il cristianesimo autentico, e non si instaura un semplice dialogo tra punti di vista senza nerbo e pieni di compromessi; ma se il cristiano ancora pensa all'emancipazione degli oppressi e degli affaticati, se per il marxista la profondità del regno della libertà permane e realmente si identifica nel contenuto sostanzializzante della coscienza rivoluzionaria, allora l'alleanza fra rivoluzione e cristianesimo nelle guerre dei contadini non sarà stata l'ultima; e questa volta essa avrà successo. Sulla spada di Floriano Geyer, il grande combattente della guerra dei contadini, fu inciso: "nulla crux nulla corona". Tale potrebbe essere il motto di un cristianesimo libero da alienazioni. Così come la spinta verso l'avanti e l'inesauribile emancipazione sono il richiamo ad un marxismo infine cosciente delle sue profonde dimensioni. "Vivant sequentes": marxismo e sogno dell'incondizionato si uniscano nello stesso corso, nello stesso piano di battaglia. L'"humanum" non più alienato ed il presagibile ancora introvato del suo possibile mondo, vivono entrambi (e non li si può comprare), nell'esperimento futuro, nell'esperimento mondo. Ma il loro prezzo non può essere abbassato.

NOTE.

(1). Confer paragrafo «Le più antiche immagini esplosive; prima considerazione sul serpente».

- (2). Confer paragrafo «L'immagine teocratica di Jahvè si spezza; prima considerazione sulla luce dell'Esodo (2 Mos. 13, 21)».
- (3). Confer paragrafo «Sul rapporto marxismo e religione».
- (4). Confer paragrafo «Principi contrari nella Bibbia: Creazione ed Apocalisse».
- (5). Nella traduzione italiana dell'opera di SCHELLING, "Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico", Sansoni, Firenze 1950, il traduttore Gaetano Durante traduce «das unbefangene Sein» con «l'individuo disinvolto,» invece che con «il mero essere.» La frase suona così: «L'essere semplice è in ogni caso solo ciò che non conosce se stesso» e non «L'individuo disinvolto è soltanto colui che non sa di esserlo» (op. cit., p. 119). Il problema si è dunque spostato in un salotto borghese. [N.d.T.]